КРЕСТ ХРИСТА

Джон Р. В. Стотт
Почетный пастор Церкви Всех Душ, Лэнгхэм Плэйс,
и президент организации
«Христианское влияние»

«А я не желаю хвалиться, разве только крестом
Господа нашего Иисуса Христа, которым для меня
мир распят, и я для мира» (Гал. 6:14)

Содержание (указаны страницы оригинала)

От издателя

Предисловие 13

Часть первая: Приближаясь ко кресту 23
1. Главенство креста 25
2. Почему Христос умер? 67
3. За гранью очевидного 89

Часть вторая: Сущность креста.....121
4. Проблема прощения 123
5. Искупление грехов 159
6. Самозамещение Бога.....191

Часть третья: Завоевания креста 237
7. Спасение грешников 239
8. Откровение Божье.....293
9. Победа над злом 327

Часть четвертая: Жизнь под сенью креста 363
10. Торжествующая община.....365
11. Самопознание и отречение от себя 393
12. Любить наших врагов 425
13. Страдание и слава 449

Заключение: Повсеместное влияние креста .489
Библиография 509
Аббревиатуры.....524
Именной указатель 525
Тематический указатель 529
Пособие по изучению (Дэвид Стоун) 537
Примечания и комментарии 567

От издателя

Представляем читателю основательный труд известного англиканского богослова Джона Стотта о доктрине искупления, вобравший в себя наилучшие аргументы, защищающие богословие креста от либеральных его трактовок. Пожалуй, в истории богословия не было темы, столь дискуссионной, как концепция искупления. Нет спора, что по данному вопросу не собирался ни один из церковных соборов, и окончательную свою форму эта доктрина приобрела уже в наше время. Но даже и после того, как слово «искупление» вошло в терминологию всех книг по богословской тематике, его смысл продолжает подвергаться многократным переосмыслениям и домыслам. Что же не нравится людям в этой доктрине? Прежде всего, позор креста, его кажущаяся бесполезность и бессмысленность. Все эти сомнения и предрассудки блестящим образом разбиваются маститым богословом, отдавшим апологетике христианства лучшие годы своей жизни, все силы своего ума и духа.

Несмотря на то, что данная книга представляет собой лучшую апологию креста, какая нам только известна, она написана достаточно доступно, что обычно присуще авторам, не любящим бесполезного теоретизирования. Тем не менее структура книги подчинена строгой логической последовательности, не создавая в голове ее читателя нагромождения трудно связанных между собой элементов. В целях лучшего понимания освещаемой темы автор снабдил свой труд методическим пособием для индивидуального и группового исследования, что позволяет изучать все, входящие в нее части, не за один присест, а постепенно, вдумчиво и внимательно. В целях представления всей панорамы мнений, существующей также и внутри консервативного лагеря богословов, русское издание снабжено комментарием, а специальные термины, требующие пояснения, даны в скобках в виде более доступных эквивалентов. Все это вместе взятое делает настоящую книгу незаменимой в вопросе исследования столь важного для каждого христианина учения.

Характерной особенностью содержания книги, все труднее обнаруживаемой в изданиях, появляющихся в последнее время на христианском книжном рынке наших постсоветских стран, является акцент на необходимость послушания Личности Искупителя, получившей Своей Кровью право на руководство нашей жизнью. Сегодня сплошь и рядом можно встретить слишком упрощенный взгляд на личное освящение, якобы ненужное под сенью креста. Множество богословов нашего времени во всеуслышание заявляют о том, что Жертва Христа сделала для христиан все и настолько, что простым согласием с ее результатами можно, наконец, сбросить с себя предрассудок какого-то подражания Богу и начать наслаждаться во Христе.

Автор отвергает такую позицию, убедительно представляя свои доводы на основе Священного Писания относительно «несения своего креста» и следования за Христом на Голгофу. Не только Иисус осуществил приговор человеческим грехам на кресте, но и каждый его последователь призван сделать то же — «сораспяться Христу» и «распять свою плоть со страстями и похотями», как сын подражая своему отцу. Сделать такой вызов современному христианству, любящему брать со креста и не желающему служить ему, нелегко. Однако, никто не может упрекнуть автора в чрезмерном морализаторстве, если он хотя бы немного знаком с его личной жизнью, во истину отданной другим.

Редакция искренне надеется, что выход в свет такой замечательной книги принесет людям еще большую уверенность в безграничной любви Бога к миру, выразившейся в голгофской Жертве за каждого из нас, а также воодушевит на ответную любовь, которая по силе хотя и не сравнима с Божественной любовью, но непременно отличает жизнь каждого человека, впустившего ее в свое сердце. Именно потому, что «любовь Божья излилась в сердца наши» (Рим. 5:5), ее и невозможно удержать там (1 Ин. 4:19).

Предисловие

Предложение издательства Интер-Варсити Пресс написать книгу, посвященную одной из самых выдающихся и чудеснейших тем — теме креста Христа, было для меня

огромной честью. Несколько лет работы над ней обогатили меня духовно, придали моим убеждениям большую ясность и твердость и укрепили мою решимость провести остаток дней в этом мире (так же, как все избавленные люди проведут вечность на небесах) в дарующем свободу служении Христа распятого.

Книга, посвященная кресту, просто обязана была появиться в золотой юбилей Интер-Варсити Пресс, которому (возглавляемому преданными своему делу руководителями Рональдом Инчли и Франком Энтвистлом) весьма обязаны все читатели в христианском мире, ведь крест находится в центре евангельской веры. На самом деле он находится в центре исторически сложившейся библейской веры, что я и доказываю в данной книге, и уже сам тот факт, что эта истина признается не всеми, является достаточным основанием, чтобы придерживаться четкого евангельского свидетельства. Евангельские христиане верят, что через Христа распятого Бог занял наше место и понес наши грехи, вместо нас приняв заслуженную нами смерть, чтобы мы могли возвратить себе Его благосклонность и войти в Его семью. Д-р Дж. А. Пакер справедливо писал, что вера в эти истины «является отличительным признаком всемирного евангельского содружества» (несмотря на то, что «зачастую критики неправильно истолковывают и изображают их») и «ведут нас к самой сердцевине христианской Благой Вести»[1].

Понимание главенства креста, несомненно, сыграло решающую роль в истории развития организации, которая теперь называется Содружество христианских университетов и колледжей, а также в истории международной организации, членом которой она является — Международного содружества студентов-христиан. Особое значение имеют два события, произошедшие в начале этого века.

Первым был выход Межуниверситетского сообщества христиан Кембриджа (основанного в 1877 г.) в 1910 году из Движения студентов-христиан (основанного в 1895 г.). Члены МСХК сознательно придерживались богословской традиции Билни, Тиндэйла, Латимера, Ридли и Крэнмера, выдающихся деятелей Кембриджской Реформации. Они также с гордостью и признательностью относились к Чарльзу Симеону, который на протяжении 54 лет (1782-1836), находясь на посту Викария Церкви Святой Троицы, правдиво толковал Писание и, как свидетельствует его мемориальная доска, «было ли то основанием его личной надежды или целью всего его служения, он стремился к познанию одного только Иисуса Христа, и, причем, распятого». И потому не удивительно, что их все больше разочаровывали либеральные тенденции ДСХ, в особенности шаткость его библейских доктрин, учения о кресте и даже о Божественной природе Иисуса. Таким образом, когда в марте 1910 года состоялась встреча Тиссингтона Татлоу, Генерального Секретаря ДСХ, с членами МСХК, последние проголосовали за выход из Движения. Говард Моулл (который позже стал Архиепископом Сиднея и Примасом Австралии), в следующем году, заняв должность Президента МСХК, помог заложить под ним прочные евангельские основы, которых Сообщество неуклонно придерживалось и впредь.[2]

В 1918 году, после окончания первой мировой войны, многие демобилизованные стали студентами Кембриджа. К этому моменту в МСХК было гораздо меньше членов, чем в ДСХ. Тем не менее руководители ДСХ (в особенности, Чарльз Рейвен, декан «Эммануила») неоднократно предпринимали попытки восстановить союз с МСХК, надеясь, что это воссоединение с ДСХ посодействует возникновению более интимных отношений студентов с Богом и подтолкнет их к благовестию. Чтобы разрешить этот вопрос, Дэниел Дик и Норман Грабб (Президент и Секретарь МСХК) встретились с комитетом ДСХ в залах Тринити Грейт Корт, принадлежащих секретарю их организации Ролло Пелли. Вот как описывал ход этой решающей встречи сам Норман Грабб:

«После часа обсуждения я прямо спросил Ролло: «Считает ли ДСХ искупительную кровь Христа ключевым фактором?» После некоторого раздумья он сказал: «В принципе,

---

[1] Packer, J. I., 'What Did the Cross Achieve? The Logic of Penal Substitution', *TyndaleBulletin* 25 (1974), p. 3.

[2] См. Loane, Marcus L., *Archbishop Mowll* (Hodder & Stoughton, *1960),* особ. p. 43-61. Также: Barclay, O. R., *Whatever Happened to the Jesus Lane Lot?* (IVP,1977), особ. с. 65-70.

мы осознаем ее важность, но не ставим во главу угла». Тогда Дэн Дик и я сказали, что на этом вопрос для МСХК можно считать исчерпанным. Мы не считаем возможным присоединение к какой-либо организации, стратегия которой не основывается на искупительной крови Иисуса Христа; и наши отношения были прекращены»[3].

Это решение не только подтвердило результаты довоенного голосования в пользу выхода из состава МСХК, но «также стало реальной основой Интер-Варсити Фэллоушип (ИВФ), так как всего несколько месяцев спустя мы осознали, что, тогда как МСХК было необходимо в Кембридже, в подобном содружестве нуждался каждый университет мира»[4]. Первая конференция Интер-Варсити состоялась в Лондоне в декабре 1919 года.

На протяжении всего этого времени Норман Грабб не переставал цитировать Первое послание к Коринфянам 15:3-4 в качестве ключевого текста их философии: «Ибо я первоначально преподал вам, что и сам принял, то есть, что Христос умер за грехи наши, по Писанию, и что Он погребен был, и что воскрес в третий день, по Писанию». С этим утверждением тяжело согласовать «Цели и основные доктрины» ДСХ в формулировке 1919 года, в которых содержалось следующее утверждение относительно креста: «Мы можем познать истинное покаяние и прощение, которое позволяет нам начать совершенно новую жизнь лишь тогда, когда перед нашим взором будет постоянно стоять Голгофа, на которой день за днем Сам Бог платит Своими страданиями за все человеческие грехи... Вот в чем смысл искупления»[5]. Но мы должны с уважением ответить, что смысл искупления сокрыт не в нашем раскаянии, возникающем при виде Голгофы, а в том, что сделал Бог, когда, в лице взошедшего на крест Христа, Он встал на наше место и понес наши грехи.

Каждое поколение христиан должно четко разграничивать «объективное» и «субъективное» понимание искупления. Согласно д-ру Дугласу Джонсону, первому Генеральному Секретарю ИВФ, это открытие было переломным моментом в служении д-ра Мартина Ллойд-Джонса, которому не было равных среди лидеров евангельского движения на протяжении десятилетий по окончании второй мировой войны. Он признавался нескольким близким друзьям в том, что «радикальная перемена в его точке зрения и служении проповеди произошла в 1929 году». Разумеется, с самого начала своего служения он указывал на не допускающую сомнений необходимость рождения свыше. Но, после одной его проповеди в Бридженте (Южный Уэльс), к нему подошел один проповедник и упрекнул его в том, что «кресту и голгофскому труду Христа» в его проповедях отводилось, по-видимому, мало места. Он «тут же пошел в свой любимый букинистический магазин и попросил владельца дать ему два классических произведения об искуплении. Торговец книгами... предложил ему книги «Искупление» Р. В. Дэйла (1875) и «Смерть Христа» Джеймса Дэнни (1903). По возвращении домой он погрузился в исследование этих книг, отказываясь от обеда и чая, и настолько перепугал этим свою жену, что она позвонила своему брату, решив посоветоваться, не вызвать ли доктора. Но некоторое время спустя, он вышел и заявил, что выяснил «настоящую суть Евангелия и ключ к пониманию сокровенного смысла христианской веры». Таким образом, изменилось содержание его проповеди, а, следовательно, и воздействие, оказываемое ею на людей. Как он сам утверждал, главным вопросом было не «Почему Бог стал человеком?», который задавал Ансельм, а «Почему Христос умер?»[6]

В свете первостепенной значимости искупления и того его толкования, которое произошло от искажения основополагающих библейских понятий «замещения», «удовлетворения» и «умилостивления», меня поражают два факта. Первый — то,

---

[3] Grubb, Norman P., *Once Caught, No Escape: My Life Story* (Lutterworth, 1969), p. 56.

[4] Coggan, F. Donald (ed.), *Christ and the Colleges:* a history of the Inter-Varsity Fellowship of Evangelical Unions (IVFEU, 1934), p. 17.

[5] Tatlow, Tissington, *The Story of the Student Christian Movement of Great Britain and Ireland* (SCM, 1933), p. 630.

[6] Я благодарен д-ру Дугласу Джонсону за то, что он предоставил мне данную информацию, которая дополняет данные, вошедшие в книгу «Давид Мартин Ллойд-Джонс» Яина Х. Мюррея (с. 190-191).

насколько непопулярной остается эта доктрина. Некоторые теологи выказывают странное нежелание подписываться под ней даже в том случае, когда начинают ясно видеть, что она основывается на Библии. В качестве примера я вспоминаю прославленного теолога-методиста, изучавшего Новый Завет, Винсента Тэйлора. Его точные и всесторонние познания отразились в трех его книгах, посвященных кресту: «Иисус и Его жертва» (1937), «Искупительная жертва в новозаветном учении» (1940) и «Прощение и примирение» (1946). Для описании смерти Христа он использует различные прилагательные, такие как «принятая за нас», «избавительная», «примиряющая», «искупительная» и особенно «принятая от нашего лица». Но он не может заставить себя назвать ее «заместительной». После тщательного изучения проповедей и верований первых христиан — Послания к Евреям Апостола Павла и Посланий Иоанна — он пишет о деяниях Христа: «Ни в одном из рассмотренных нами отрывков она не описана как заместительная... Нигде мы не находим какого-либо подтверждения этой точки зрения».[7] Нет, дело Христа было «миссией, которую Он выполнил от нашего имени, а не вместо нас» (с. 270). Тем не менее, даже выдвигая эти ошеломляющие утверждения, он явно чувствовал себя неловко. Их горячность делает неожиданными те уступки, которые позже он считает себя обязанным сделать. «Возможно, наиболее поразительной чертой учения Нового Завета, касающегося представительной миссии Христа, — пишет он, — является тот факт, что оно так близко подходит к границе доктрины о замещении, но не пересекает ее. Учение Павла, в частности, отстоёт от замещения на самую малость» (с. 288). Он даже от лица теологов, исследующих Новый Завет, признает: «слишком часто мы готовы отвергнуть замещение, ничего не предложив взамен» (с. 289), и что это понятие «мы, пожалуй, с большей страстностью стремились отклонить, чем определить его ценность» (с. 301). Я же тем не менее попытаюсь показать в этой книге, что библейская доктрина от начала до конца указывает на заместительный характер искупительной жертвы. Винсента Тейлора же отпугивала не сама доктрина, а та резкость в размышлениях и выражениях, в которых нередко бывали повинны сторонники доктрины замещения.

Во-вторых, ввиду главенствующего положения креста Христа, меня удивляет то, что на протяжении почти половины столетия на эту тему не было написано ни одной книги для вдумчивого читателя. Такая книга появилась только два-три года назад. Да, действительно вышло несколько тоненьких брошюр в бумажных обложках, а также было опубликовано несколько научных трактатов. Я хотел бы поблагодарить д-ра Леона Морриса из Мельбурна, Австралия, за выдающиеся изыскания в этой области и отдать должное за его книгу «Апостольская проповедь креста» (1955). Я рад, что он адаптировал основные ее мысли к уровню понимания мирских (светских) читателей в следующей своей книге под названием «Искупление» (1983). Он добился совершенства в написании книг по данной теме для широкого круга читателей, а его «Крест в Новом Завете» (1965) остается, пожалуй, наиболее исчерпывающим из всех имеющихся в нашем распоряжении исследований. Я процитирую его утверждение из этой книги, искренне с ним соглашаясь: «крест возвышается над всем Новым Заветом» (с. 365).

Как бы то ни было, до выхода недавних публикаций Рональда Волласа «Искупающая смерть Христа» (1981) и Майкла Грина «Опустевший крест Христа» (1984) я не встречал ни одной книги, написанной для читателей из протестантских церквей, со времени появления «Почему именно крест?» Г. Е. Гвиллебауда (1937), которая была одной из первых книг, опубликованных ИВФ. Это было смелое выступление, с достоинством встретившее оппонентов заместительного искупления и поставившее три следующих вопроса: (1) «является ли это понятие христианским?» (т.е. соответствующим учению Иисуса и Его Апостолов); (2) «является ли оно аморальным?» (т.е. соответствует или не соответствует оно справедливости); и (3) «является ли оно невероятным?» (т.е. соотносится или не соотносится с такими проблемами, как время и перенос вины).

Я хотел бы охватить более широкий круг вопросов, так как эта книга посвящена не

[7] Taylor, Vincent, *The Atonement in New Testament Teaching* (Epworth Press, 1940), p. 258.

только искуплению, но и кресту. После трех вступительных глав, которые вошли в первую часть, во второй я перехожу к тому, что назвал «душой креста», и выступаю в защиту истинно библейского восприятия понятий «удовлетворения» и «замещения». В третьей части я перехожу к трем главным завоеваниям креста, а именно: спасению грешников, откровению Бога и преодолению зла. В четвертой же части я пытаюсь разрешить вопросы, которые часто опускаются в книгах, посвященных кресту, в частности: что значит для христиан «жить под крестом». Я стараюсь показать, что крест преобразует все. Он формирует в нас новое отношение к Богу — отношение поклонения, новое сбалансированное понимание себя, дает нам новый стимул отдавать себя миссионерской работе, новую любовь к нашим врагам и новую храбрость при столкновении с болью страдания. Приступая к работе над данной темой, я основывался на треугольнике: Писание, традиция и современный мир. Моей первой задачей было избежать искажений Слова Божьего, позволяя ему донести до читателя то, что необходимо донести, и не прося его сказать то, что, возможно, соответствовало бы моим желаниям. Альтернативы тщательной экзегезе библейских текстов не существует. Во-вторых, я пытался поделиться с читателем некоторыми моментами из прочитанных мною книг. Тот, кто старается понять крест, не может проигнорировать великие труды, вышедшие в прошедшие века. Не ценить традиции и историческое богословие — значит проявлять неуважение к Святому Духу, Который неустанно просвещал церковь в каждом столетии. И, наконец, я пытался понять Писание не только в его контексте и в свете истории христианства, но и по отношению к современному миру. Я задавался вопросом, что значит крест Христа для нас в конце двадцатого века.

Беря на себя смелость писать (и читать) книгу о кресте, человек, бесспорно, рискует вступить в область предположений. Частично это обусловлено тем, что в действительности свершившееся в тот момент, когда «Бог во Христе примирил с Собою мир» остается тайной, в глубины которой мы будем проникать бесконечно; а частично потому, что, во время размышления над крестом Иисуса, будет в высшей степени неподобающе симулировать свою к нему непричастность. Ведь волей-неволей мы тоже внесли свою лепту. Наши грехи подтолкнули Его ко кресту. Следовательно, крест не только не льстит нам, но и разрушает наше самодовольство. Мы можем лишь стоять перед крестом со склоненной головой и смиренным духом, так и не сойдя с места, пока слова прощения и принятия Господа нашего Иисуса не коснутся нашего сердца. И тогда мы, плененные Его любовью и исполненные благодарности, выйдем в мир, чтобы служить Ему самой свой жизнью.

Я благодарен Роджеру Бэквиту и Дэвиду Тернеру за чтение частей рукописи этой книги и их полезные комментарии. Я благодарю еще четырех лиц, которые в последнее время помогали мне проводить исследования — Марка Лаббертона, Стива Ингрехема, Боба Уисмера и Стива Эндрюса. Стив Эндрюс был неизменно аккуратен при чтении рукописи, составлении библиографии и указателей, проверке ссылок и осуществлении корректуры.

Но в завершение я хочу высказать слова самой теплой благодарности Френсис Вайтхед, которая в 1986 году будет отмечать тридцатилетний юбилей в качестве моего секретаря. Она перепечатала эту книгу сто раз. Я не могу переоценить ее работоспособность, предупредительность, верность и не иссякающий энтузиазм в работе Божьей. С безграничной благодарностью я посвящаю эту книгу ей.

Рождество, 1985.

ДЖОН СТОТТ

Часть первая

ПРИБЛИЖАЯСЬ КО КРЕСТУ

1

ГЛАВЕНСТВО КРЕСТА

Известна ли Вам картина Хольмана Ханта, главы «Братства прерафаэлитов» *(Прим. ред. 1)*, которая называется «Смертная тень»? На ней изображена мастерская плотника из Назарета. Возле столярного верстака, на котором покоится лучковая пила, стоит обнаженный до пояса Иисус. Его глаза подняты к небесам; а лицо отражает не то боль, не то восторг, не то оба эти чувства вместе. Видно, что Он весь вытянулся, подняв обе руки над головой. Вечерний свет, вливаясь в мастерскую через открытую дверь, падает на фигуру Иисуса, и за Его спиной на стену ложится тень в форме креста, потому что полка с инструментами стала той поперечной перекладиной, к которой были прибиты Его руки, да и сами инструменты напоминают нам о роковом молотке и гвоздях.

Слева, на переднем плане, посреди разбросанных повсюду стружек преклонила колени женщина. Ее рука покоится на ларе, в котором хранятся богатые дары волхвов. Мы не видим ее лица, но мы знаем, что это Мария. Она с испугом смотрит на крестообразную тень своего Сына.

Прерафаэлиты известны своим сентиментализмом. Тем не менее они были серьезными и искренними художниками, а сам Хольман Хант был полон решимости, как он писал, «бороться с легкомысленным искусством своего времени», его поверхностной трактовкой избитых тем. Поэтому в 1870-73 гг. художник жил в Святой Земле и писал «Смертную тень», сидя на крыше своего дома[1]. И хотя в историческом смысле тема картины вымышлена, с точки зрения теологии она совершенно правдоподобна. С молодых лет, скорее, уже с момента рождения, перед Иисусом лежала тень креста. Смерть Спасителя занимала центральное место в миссии, и церковь всегда признавала это.

Представьте себе, что один путешественник решил осмотреть собор Святого Павла в Лондоне. Он вырос в светской среде и потому практически ничего не знает о христианстве. Однако он не простой турист — он полон интереса и жажды познания.

Когда он подходит к собору по Флит Стрит, его поражают грандиозные размеры здания и изумляет то, что сэр Кристофер Рэн мог задумать такое сооружение после Великого лондонского пожара 1666 года. Осматривая здание, он не может не заметить огромный золотой крест, возвышающийся над куполом.

Путешественник входит в собор и останавливается в его центре, под главным куполом. Пытаясь охватить размеры и форму здания, он замечает, что вертикальный и поперечный нефы этого готического собора расположены в форме креста. Он обходит собор и видит, что в каждой часовне стоит предмет, напоминающий стол, на котором главное место принадлежит кресту. Он спускается в склеп, чтобы осмотреть гробницы знаменитых людей, таких, как сам сэр Кристофер Рэн, лорд Нельсон и герцог Веллингтонский; на каждой гробнице вырезан или выгравирован крест.

Поднявшись по ступеням, он решает остаться на служение, которое вот-вот начнется. Он видит маленький крестик на лацкане сидящего рядом мужчины, а у женщины, занявшей место по другую сторону от него, крестик висит на цепочке. Затем его взгляд останавливается на красочном витраже восточной стены. И хотя со своего места он не может рассмотреть все детали, он безошибочно узнает в рисунке крест.

---

[1] См. «Живопись прерафаэлитов» Джулиана Треухерца в собрании произведений Манчестерской городской галереи искусств, где выставлена «Смертная тень». Treuherz, J. *Pre-Raphaelite Paintings* (Lund Humphries, 1980).

Внезапно прихожане встают. Входит хор и священники, перед ними шествует человек, несущий церемониальный крест. Они поют гимн. Посетитель смотрит на бюллетень и читает вступительные слова:

«Поем песнь славы мы о Нем,
О Том, Кто умер на кресте;
Им торжествуем над грехом
И неподвластны суете ».

Анализируя происходящее, путешественник понимает, что присутствует на церемонии причастия, и вся она сосредоточена вокруг смерти Иисуса Христа. Его догадки подтверждаются, когда прихожане идут причаститься хлебом и вином и священник говорит им о теле и крови Христовой. Богослужение заканчивается еще одним гимном:

«Когда я поднимаю взор
На крест, где Божий Сын страдал,
Я сознаю греха позор,
Стыжусь того, что почитал.

Господь! Храни меня, чтоб я
Здесь в мире славы не искал,
Чтоб подвиг Твой, чтоб смерть Твоя
Были венцом моих похвал».

Хотя прихожане уже начинают расходиться, одна семья задерживается. Они собираются крестить ребенка. Путешественник подходит к стоящим около купели и видит, как священник сначала обливает ребенка водой, а затем рисует крест на его лбу, произнося: «Осеняю тебя крестом, да не постыдишься исповедовать веру во Христа распятого...»

Из собора путешественник выходит полный впечатлений и вопросов. Его поражает постоянное напоминание, будь то в словах или символах, о главной роли креста. И все же в его голове появляются вопросы. Кое-что из услышанного кажется ему преувеличением.

Действительно ли христиане «ищут славы» только в кресте и считают смерть Христа «венцом своих похвал»? Возможно ли христианство свести к одной лишь «вере во Христа распятого»? На каком основании, спрашивает он себя, кресту Христа уделяется такое внимание?

Символ креста и крестное знамение

У каждой религии и идеологии есть свой символ, который отражает важный момент в истории ее развития или одно из ее основополагающих убеждений. Цветок лотоса, например, несмотря на то, что в древности его использовали китайцы, сейчас у египтян и индийцев прочно ассоциируется с буддизмом. Считается, что его колесообразная форма отображает либо круг рождения и смерти, либо появление красоты и гармонии из мутных вод хаоса. Иногда Будду изображают сидящим на троне в центре раскрывшегося цветка лотоса.

В древности иудаизм избегал каких-либо наглядных знаков или символов из-за страха нарушить вторую заповедь, которая запрещает изготовление идолов. Но в наши дни иудаизм использует так называемую звезду Давида — шестиугольник, полученный путем комбинирования двух равносторонних треугольников. Она символизирует Божий завет с Давидом, согласно которому его трон будет утвержден навеки, а Мессия произойдет из его рода. Ислам, еще одна монотеистическая религия, которая возникла на Ближнем Востоке, избрала своим символом полумесяц (по крайней мере, на западе Азии). Изначально изображавший одну из фаз луны, он был символом верховной власти в Византии еще до завоевания ее мусульманами.

Мирские идеологии нашего века также имеют свои всемирно известные символы. Марксистский серп и молот, заимствованный советским правительством в 1917 году с картины одного бельгийского художника девятнадцатого века, представлял сельское

хозяйство и индустрию. Эти два образа пересечены, что означает единство рабочих и крестьян, заводов и полей. Печально известная свастика появилась около 6 **000** лет назад. Ее края загнуты по часовой стрелке, что может символизировать либо движение солнца по небу, либо круг четырех времен года, либо процесс творчества и процветания («свасти» в переводе с санскрита означает «благополучие»). Однако в начале этого века ее присвоили себе некоторые германские группировки и сделали символом арийской расы. Затем ее перенял Гитлер, и свастика стала зловещим знаком нацистского расового фанатизма.

Христианство также не составляет исключения — у него есть свой символ. Однако крест не является первым христианским символом. Из-за жестоких преследований, которым подвергались христиане, они «должны были соблюдать строжайшую осторожность и избегать любой демонстрации своей религии. Поэтому крест, который сейчас является всемирно признанным символом христианства, сначала обходили стороной не только из-за того, что он непосредственно указывал на Христа, но также из-за позорящей его ассоциации с казнью обычных преступников»[2]. Первыми христианскими образами, найденными на стенах и потолках катакомб (подземных мест захоронения около Рима, где, вероятно, прятались преследуемые христиане), были схематические изображения павлина (предположительно символизирующего бессмертие), голубя, пальмовой ветви, которой награждали победителя. Особенно часто встречалось изображение рыбы. Только посвященным было известно то, о чем не мог догадаться посторонний: слово «ихтюс» («рыба») было акронимом слов «Иисус Христос Тэу (Х)юиос Сотер» («Иисус Христос, Божий Сын, Спаситель»). Но рыба не стала постоянным христианским символом именно потому, что ассоциация между «рыбой» и Иисусом была исключительно акронимной (то есть основанной на случайном сочетании букв), а изображение само по себе ничего не значило.

Несколько позже, приблизительно во втором столетии, преследуемые христиане предпочитали изображать библейские истории: Ноев ковчег; Авраама, приносящего в жертву барана вместо Исаака; Даниила во рву со львами; трех его товарищей в горящей печи; кита, извергающего Иону; сцены крещения; пастуха, несущего овцу; исцеление парализованного и воскрешение Лазаря. Все эти сцены, символизируя искупление, даруемое Христом, не могли стать орудием обвинения, поскольку только посвященные в состоянии истолковать их значение. Также активно использовалась монограмма их двух соединенных вместе букв «Х» и «Р» (две первые буквы греческого слова *Христос).* Чаще всего ее писали в форме креста, порой рядом с ней изображали ягненка или голубя.

Повсеместно признанная эмблема христианства, несомненно, могла бы указывать на Иисуса Христа, но этому условию отвечало бы множество вариантов. Христиане могли выбрать кормушку или ясли, в которых лежал младенец Иисус; столярный станок, за которым молодой Иисус работал в Назарете (что возвеличило бы ручной труд); лодку, с которой Он обращался к народу в Галилее, наконец, полотенце, которым Он отирал ноги Своим ученикам (что символизировало бы Его смиренный дух служителя). Был еще и камень, отодвинутый от входа в гробницу Иосифа, как символ Его воскресения. Другими вариантами могли быть трон — символ божественного суверенитета, — на этом троне сидел Иисус в небесном видении, представшем Иоанну на острове Патмос; или голубь, символ Святого Духа, сошедший с небес в день Пятидесятницы. Любой из этих семи символов подошел бы в качестве указателя одного из аспектов служения нашего Господа. Но выбор пал на простой крест. Две пересекающиеся перекладины были космическим знаком, восходящим к седой древности и символизирующим ось между землей и небесами. Но то, что христиане избрали именно крест, объясняется другим обстоятельством. Ни Его рождение или ранние годы, ни Его учение или служение, ни Его

---

[2] Gough, Michael, *The Origins of Christian Art* (Thames & Hudson, 1973), p. 18. См. также Miller, J. H., 'Cross' and 'Crucifix', in *The New Catholic Encyclopedia,* vol. 4 (McGraw Hill, 1980) в «Христианский мир» (издание Джеффри Барраклау) и Pocknee, Cyril E., *The Cross and Crucifix in Christian Worship and Devotion.* Alcuin Club Tracts 32 (Mowbray, 1962.

воскресение или воцарение, ни дарованный Им Дух, но Его смерть, Его распятие они хотели увековечить как главную истину в понимании ими Христа. Символ распятия — крест с прикрепленной к нему фигурой Христа, по имеющимся у нас свидетельствам, появился не ранее шестого века.

Мы практически уверены в том, что, начиная со второго века, христиане не только чертили, рисовали или вырезали крест как наглядный символ своей веры, но также налагали его на себя и на других людей определенным движением руки. Одним из первых очевидцев этого обычая был африканский юрист и богослов Тертуллиан, который жил приблизительно в 200 г. н.э. в Карфагене. Он писал:

«Делаем ли мы шаг или жест, входим или выходим, одеваемся или обуваемся, омываемся ли, приступаем ли к трапезе, зажигаем ли лампу, лежим ли, сидим ли — во всех повседневных делах мы кладем на чело этот знак (крест)»[3].

Ипполит, римский богослов и пресвитер, является особо интересным для нас свидетелем, потому что он известен как «общепризнанный реакционер, который выступал не за будущее, а за прошлое». Его знаменитый трактат «Апостольская традиция» (215 г. н.э.) «определенно претендует на то, что в нем запечатлены формы и модели обрядов, *уже ставших* традиционными, и обычаев, *давно* вошедших в практику, а также на то, что он был преднамеренно написан в форме протеста против нововведений»[4]. Поэтому, если в его труде встречается описание определенных «церковных ритуалов», мы можем быть уверены, что они соблюдались в жизни предыдущего поколения верующих или еще ранее. Он упоминает о том, что епископ рисует крест на лбу кандидата при совершении над ним обряда конфирмации. Он также советует использовать крестное знамение во время личной молитвы: «Всегда следуйте Его (Христа) примеру, чистосердечно осеняя себя крестным знамением, ибо это есть знак страстей Господних». «Это также дает защиту от злых сил», — продолжает автор. «Во всякое время, встречаясь с искушением, с благоговением полагай крест на лоб твой. Этим знаком страстей Господних противостоишь ты сатане, если полагаешь его в вере. Не затем, чтобы быть замеченным людьми, но, зная о силе его, покрывайся им, как щитом»[5].

Мы не должны отбрасывать этот обычай как суеверие. По крайней мере, изначально крестное знамение должно было определять и действительно освящать каждое действие как принадлежащее Христу. *(Прим. ред. 2).*

В середине третьего века, когда другой уроженец Северной Африки, Киприан, был епископом Карфагена, император Деций развязал жестокое преследование христиан (ок. 250-251 гг. н.э.). За это время тысячи христиан предпочли умереть, чем преподнести требуемые почести имени императора. Горя желанием укрепить моральный дух своих единоверцев и побуждая их скорее принять мученичество, чем отступить от христианской веры, Киприан напомнил им проповедь о кресте: «Так станем же защищать наши головы шлемом спасения... дабы укрепить чело наше и сохранить знак Божий»[6]. А тем верным, которые шли в тюрьмы и подвергались риску быть убитыми, Киприан адресовал такую похвалу: «Чело ваше, освященное печатью Божьей... сберегли вы для венца, который даст вам Господь»[7].

Ричард Хукер, англиканский богослов и ректор Лондонского Собора, живший в шестнадцатом веке, восторгался тем, что отцы ранней церкви, невзирая на презрительное отношение язычников к страданиям Христа, «предпочли крест (в обряде крещения) любому другому символу, по которому мир в любой момент мог бы безошибочно

---

[3] Tertullian, *Be Corona*, in *The Ante-Nicene Fathers*, tr. S. Thelwall, vol. III, ed. A. Roberts and J. Donaldson (Eerdmans, 1973), p. 94.
[4] Dix, Gregory (ed.). The Apostolic Tradition of St Hippolytus of Rome (SPCK, 1937). The Shape of the Liturgy (Dacre Press, 1945), p. 11.
[5] Там же, p. 68-69.
[6] Cyprian, Ad Thibaritanos, 9.
[7] Cyprian, De Lapsis, 2.

определить, кем они являются»[8]. Он знал о категорическом неприятии пуританами крестного знамения: «Мы не должны осенять себя крестом и практиковать прочие атрибуты папизма», которые, как они считали, «не были известны церкви Божьей во времена Апостолов». Человеческие измышления не могут быть прилагаемы к божественным установлениям, поскольку это всегда сопряжено с опасностью суеверных заблуждений. Подобно тому, как царь Иезекия разрушил бронзового змея, так и мы должны отказаться от крестного знамения. Но Хукер стоял на своем. В «несущественно важных вопросах», которые не противоречат Писанию, христиане имеют право выбора. Кроме того, крестное знамение имело положительное значение, так как оно — «для нас увещевание... прославиться в служении Иисусу Христу, а не опускать головы, как бы стыдясь его, вопреки тому, что из-за него в этом жестоком мире нас позорят и злословят»[9].

Константин — первый император, открыто исповедовавший христианскую веру, дал дополнительный толчок к использованию креста в качестве символа. Ибо (согласно Евсевию) вечером накануне битвы у Мильвеанского моста, благодаря которой он утвердил свою власть над Западом (312-313 гг. н.э.), ему явилось видение светящегося креста на небе со словами: «In hoc signo vinces» («Этим знаком победишь»). Он сразу же сделал его своей эмблемой и приказал нанести его на военные знамена.

Независимо от того, какого мнения мы о Константине и о развитии христианского мира после его правления, церковь сохранила верность кресту как своему главному символу. В некоторых церквах до наших дней сохранился обычай осенять крестом человека, принимающего крещение; а на могиле христианина родственники ставят крест. Таким образом, можно сказать, что с рождения до смерти христианина церковь стремится определять и защищать его крестом.

Если мы вспомним, какой ужас вызывало распятие в древние времена, нас еще больше поразит то, что христиане сделали символом своей веры именно крест. Тогда мы поймем, почему «слово о кресте», проповедуемое Павлом, было для многих его современников «юродством» или даже «безумием» (1 Кор. 1:18, 23). Как мог кто-либо в здравом уме поклоняться как Богу какому-то мертвецу, которого законно осудили как преступника и подвергли самой унизительной казни? Его смерть, преступление и позор делают Его недостойным даже уважения, а тем более поклонения[10].

Вероятно, распятие было изобретено «варварами», жившими за пределами «цивилизованного» мира, и унаследовано греками и римлянами. Это, пожалуй, самый жестокий вид казни изо всех известных человечеству, так как он предполагает отсрочку смерти до тех пор, пока у человека не начнется агония. Жертва распятия могла страдать на протяжении нескольких дней в ожидании смерти. Когда римляне стали практиковать этот вид казни, он предназначался для преступников, обвиняемых в убийстве, мятеже или вооруженном ограблении при условии, что они были рабами, иностранцами или другими лишенными прав людьми. Поэтому евреи были возмущены, когда римский полководец Варий предал распятию 2000 их соотечественников в 4 г. до н.э. и когда во время осады Иерусалима полководец Тит приказал распять такое количество жителей города, что не хватало «места... для крестов и крестов для тел»[11].

Римских граждан не подвергали распятию, за исключением случаев государственной измены с отягчающими обстоятельствами. Цицерон в одной из своих речей осудил распятие как «crudelissimum taeterrimumque supplicium», т.е. «самую

---

[8] Hooker, Richard, Of the Laws of Ecclesiastical Polity (1593-97), in The Works of Richard Hooker, ed. John Keble. 3 vols. (OUP, 3rd ed. 1845). (Кн. 5, гл. 65, 20), «Крест в обряде крещения».

[9] Там же, (кн. 5, гл. 66, 6).

[10] Обратите особое внимание на книгу Мартина Хенгеля «Распятие» (с. 1-10), первоначальным названием которой было Mors turpissima crucis, то есть «Эта крайне уничижительная смерть на кресте», выражение, введенное в обиход Оригеном.

[11] См. отражение этих событий в «Древностях» (17.10.10) и «Иудейской войне» (5.11.1) Иосифа Флавия.

жестокую и отвратительную казнь»[12]. Немногим позже он заявил: «Задержать римского гражданина — это преступление, высечь его — это мерзость, лишить жизни — практически то же самое, что совершить убийство. А распять его — это... Нет такого слова, которое могло бы адекватно описать столь кошмарный поступок»[13]. Цицерон выразился еще более ясно во время успешной защиты пожилого члена сената Гая Равириуса, против которого в 63 г. до н.э. выдвигалось обвинение в убийстве: «Само слово «крест» не должно касаться не только римского гражданина как такового, но даже его мыслей, взора или слуха. Ибо не только сама процедура, т. е. действия, сопряженные с распятием, или мучение на кресте, но осуждение на распятие, ожидание казни и даже само упоминание о них не должно звучать в присутствии римского гражданина и свободного человека»[14].

Распятие вызывало ужас как у римлян, так и у иудеев, хотя и по разным причинам. Евреи отождествляли «крест» с «деревом», следовательно, идентифицировали распятие с повешением. Поэтому в их восприятии распятый преступник автоматически оказывался под ужасным законом Писания, гласящим: «Ибо проклят пред Богом всякий, повешенный на дереве» (Втор. 21:23). Они не могли заставить себя поверить в то, что Божий Мессия умрет под Собственным проклятием, будучи распятым на древе. Как сказал иудей Трифон христианскому апологету Иустину, который завязал с ним дискуссию: «Я весьма скептически отношусь к этому вопросу»[15].

Итак, враги раннего христианства, будь они римлянами, иудеями или и теми, и другими, не упускали случая высмеять это утверждение, что Божий Помазанник и Спаситель человечества закончил жизнь на кресте. Это казалось безумием. Подтверждением тому служит надпись, восходящая ко второму веку, обнаруженная в Риме, на Палатинском холме, и написанная на стене дома, который, по мнению некоторых историков, служил школой для слуг императора. Это самое древнее из дошедших до нас изображение распятия является карикатурой. На этом грубом рисунке изображено распятое тело человека с ослиной головой. Слева от креста стоит еще один человек, поднявший руку в знак поклонения. Под рисунком неровно написаны слова «ALEXAMENOS C(S)EBETE THEON» — «Алексамен прославляет Бога». Этот рисунок хранится в папском музее Рима. Что бы ни стояло за обвинением в поклонении ослу (в котором обвинялись как иудеи, так и христиане), оно символизировало поклонение распятому человеку, которого выставили на посмешище.

Ту же нотку презрения мы чувствуем и в одном произведении сатирика-язычника второго века Лукиана Самосатского. В «Житии Перегрина» (Перегрин — вымышленный герой, шарлатан, обратившийся в христианство), он зло высмеивает христиан, которые «поклоняются тому распятому софисту и живут по его законам» (с. 15).

Позиция Иисуса

Тот факт, что крест стал символом христианства, а христиане упорно, вопреки всем насмешкам, отказывались заменить его чем-либо не столь провоцирующим оскорбления, может иметь только одно объяснение. Это значит, что понимание главенства креста исходит от Самого Иисуса. Именно из верности Ему ученики столь упорно держались этого символа. Какие же существуют доказательства того, что крест имел первостепенное значение для самого Иисуса?

История о том, как двенадцатилетнего Иисуса повели во время Пасхи в Иерусалим и случайно забыли там — это единственная имеющаяся у нас возможность взглянуть на формирующееся сознание Иисуса-мальчика. Когда родители нашли Его в храме «сидящего посреди учителей, слушающего их и спрашивающего их», они отругали Его. Они сказали, что волновались, пока искали Его. «Зачем было вам искать Меня?» —

[12] Цицерон, «Против Верреса» (2.5.64, пар. 165).
[13] Там же, (2.5.66, пар. 170).
[14] Цицерон, «В защиту Равириуса» (5.16, пар. 467).
[15] Иустин Мученик, «Диалог с язычником Трифоном» (гл. 89).

ответил Он с невинным удивлением. «Или вы не знали, что Мне должно быть в том, что принадлежит Отцу Моему?» (Лк. 2:41-50). Лука излагает эту историю, не балуя нас обилием деталей. В связи с этим мы должны проявить осмотрительность и не выискивать между строк более того, что там действительно написано. Тем не менее мы можем утверждать, что уже в двенадцать лет Иисус называл Бога «Отец Мой», а также чувствовал внутреннее побуждение заниматься делами Своего Отца. Он знал, что на Него возложена ответственная миссия. Отец послал Его в мир с определенной целью. Он должен был исполнить эту миссию; Он должен был достигнуть этой цели. Евангелия постепенно открывают нам, в чем она выражалась.

Евангелисты указывают на то, что при принятии крещения и во время искушения Иисус посвящает Себя следованию Божьему, не дьявольскому пути, то есть страданию и смерти в противовес популярности и овациям. Тем не менее Марк (а впоследствии Матфей и Лука) заостряют внимание на более позднем событии, когда Иисус начинает открыто проповедовать. Это водораздел в Его служении. Удалившись со Своими учениками в северный район страны в окрестности Кесарии Филипповой, находящейся у подножия горы Ермон, Он прямо спросил их, за Кого они Его почитают. Когда же Петр сказал, что Он — посланный Богом Мессия, Иисус тут же «запретил им, чтобы никто не говорил о Нем» (Мк. 8:29-30). Этот приказ подтверждал данное Им ранее указание не раскрывать так называемую «тайну Мессии». Однако здесь появляется и нечто новое:

«И начал учить их, что Сыну Человеческому много должно пострадать, быть отвержену старейшинами, первосвященниками и книжниками, и быть убиту, и в третий день воскреснуть. И говорил о сем открыто» (Мк. 8:31-32).

«Паррэсия» (в переводе «открыто») означает «со свободой слова». Это не должно было сохраняться в тайне. Тот факт, что Он был Мессией, хранился в секрете, поскольку люди неверно понимали его природу. В их представлении требованиям грядущего Мессии мог отвечать только революционно настроенный политический лидер. Иоанн рассказывает нам, что после насыщения пяти тысяч человек, когда Иисус находился на вершине популярности в Галилее, люди «хотели прийти, нечаянно взять Его и сделать царем» (Ин. 6:15). Но теперь, когда Апостолы ясно увидели и признали, Кем Он является, Он уже мог объяснять сущность мессианства и делать это открыто. Петр, придя в ужас от той судьбы, которую Иисус предсказывал Себе, стал прекословить Ему. Но Иисус строго осудил такую реакцию Петра. Тот самый Апостол, который через откровение Бога-Отца признал Иисуса Божьим Посланником (Мф. 16:17), теперь, обманутый сатаной, отрицает необходимость креста. «Отойди от Меня, сатана», — говорит Иисус с горячностью, которая, должно быть, поразила Его последователей. — «Ты думаешь не о том, что Божие, но что человеческое»[16].

Этот разговор обычно называют первым «предсказанием страстей Господних». Ранее Иисус туманно упоминал о грядущих событиях (напр., Мк. 2:19-20); но на этот раз Его слова были весьма недвусмысленны.

Второй раз Он открылся ученикам немногим позже, когда проходил через Галилею инкогнито. Он сказал двенадцати:

«Сын Человеческий предан будет в руки человеческие, и убьют Его, и по убиении в третий день воскреснет» (Мк. 9:31).

Марк пишет, что ученики не поняли, о чем Он говорил, но побоялись спросить у Него. Матфей дополняет, что они «весьма опечалились» (Мк. 9:30-32, Мф. 17:22-23). Вероятно, это происходило в то время, когда, согласно Евангелию от Луки, Иисус «восхотел идти в Иерусалим» (9:51). Он был полон решимости исполнить то, что было написано о Нем.

Свое третье «предсказание скорбей» Иисус сделал на пути в Иерусалим. Марк вводит его с выразительным описанием ужаса учеников, который был вызван этим решением Господа:

[16] Мк. 8:31 и далее, ср. Мф. 16:21 и далее; Лк. 9:22 и далее.

«Когда были они на пути, восходя в Иерусалим, Иисус шел впереди их, а они ужасались и, следуя за Ним, были в страхе. Подозвав двенадцать, Он опять начал им говорить о том, что будет с Ним: вот, мы восходим в Иерусалим, и Сын Человеческий предан будет первосвященникам и книжникам, и осудят Его на смерть, и предадут Его язычникам; и поругаются над Ним, и будут бить Его, и оплюют Его, и убьют Его; и в третий день воскреснет».

Лука дополняет это своим комментарием: «И совершится все написанное через пророков о Сыне Человеческом».[17]

Это троекратно повторенное предсказание страданий Господа вносит в повествование Марка нотку торжественности. Используя этот прием, он подготавливает своих читателей (так же, как Иисус подготавливал двенадцать) к последующим ужасным событиям. Если мы сопоставим все эти три предсказания, то увидим, что основной акцент сделан не на том, что Иисус будет предан, отвергнут и осужден Его соотечественниками и их лидерами; и не на том, что они передадут Его язычникам, которые будут сначала насмехаться над Ним, а затем убьют Его; и не на том, что по истечении трех дней Он воскреснет из мертвых. Главным является здесь даже не то, что каждый раз Иисус говорит о Себе как о «Сыне Человеческом», то есть обитателе небес, который в видении Даниила предстает выходящим из облаков, облаченным властью, славой и могуществом и принимающим поклонение народов земли. Но тут же Он делает парадоксальное заявление, что, будучи Сыном Человеческим, Он пройдет через страдания и умрет, то есть берет на Себя смелость оригинально совместить два образа Мессии, выведенные в Ветхом Завете: Страдающего Служителя (Ис. 53) и господствующего Сына Человеческого (Дан. 7). Еще более впечатляет та решимость, которую Он проявлял и примером которой служил. Он говорил, что *должен* пострадать, быть отвергнутым и умереть. Все, что написано о Нем в Писании, *должно* свершиться, посему Он направляется в Иерусалим, ведя за собой двенадцать учеников. Он распознает в отрицании Петра влияние сатаны и потому незамедлительно осуждает его.

Несмотря на то, что эти три предсказания составляют несомненную триаду, благодаря сходству построения и формулировок, в Евангелиях мы видим, что Иисус по меньшей мере еще восемь раз упоминает о Своей смерти. Сойдя с горы, на которой произошло Его преображение, Он пророчествует, что пострадает от рук Своих врагов, подобно Иоанну Крестителю[18], а в ответ на вызывающе самолюбивую просьбу Иакова и Иоанна поместить их на лучшие места в Его царстве, отвечает, что Сам Он пришел для того, чтобы послужить и «отдать душу Свою для искупления многих»[19], а не для того, чтобы Ему служили. Остальные шесть упоминаний относятся к последней неделе, отделявшей Его от смерти, во время приближения развязки. Он смотрел на Свою смерть как на кульминационный момент в многовековом неприятии евреями Божьего послания и предсказывал, что Божий суд положит конец привилегированному положению еврейского народа[20]. Позже, во вторник, говоря о Пасхе, Он снова упомянул, что « будет предан на распятие ». Находясь в доме в Вифании, Иисус трактует возлияние мирры на Его голову как подготовку Его тела к погребению. В горнице Он подтвердил, что Сын Человеческий должен исполнить все то, что написано о Нем, и дал им хлеб и вино как символы Своих Тела и Крови, тем самым предвещая Свою смерть и прося их чтить память о ней. И, наконец, в Гефсиманском саду Он отказывается от чьей-либо помощи, будь то со стороны людей или Ангелов, поскольку «как же сбудутся Писания, что так должно быть?»[21] Таким образом, авторы синоптических Евангелий единодушно удостоверяют тот факт, что Иисус

---

[17] Мк. 10:32-34; ср. Мф. 20:17-19; Лк. 18:31-34.
[18] Мф. 17:9-13; Мк. 9:9-13; ср. Лк. 9:44.
[19] Мк. 10:35-45; Мф. 20:20-28.
[20] Мк. 12:1-12; ср. Мф. 21:33-46; Лк. 20:9-19.
[21] О Пасхе см. Мф. 26:2; упоминания о «погребении»: Мк. 14:3-9; ср. Мф. 26:6-13; проклятие Иуды: Мк. 14:10 и далее; ср. Мф. 26:14 и далее и Лк. 22:22; учреждение Вечери Господней: Мк. 14:22-25; ср. Мф. 26:26-29, Лк. 22:14-20 и 1 Кор. 11:23-26; и арест: Мф. 26:47-56; ср. Мк. 14:43-50, Лук. 22:47-53 и Ин. 18:1-11.

ясно предвидел и неоднократно предсказывал Свою приближающуюся смерть.

Иоанн опускает эти точные предсказания. Тем не менее он удостоверяет все тот же феномен семью ссылками на «час» Иисуса (обычно «хора» — «час», один раз «кайрос» — «время»). Это был час Его судьбы, когда Он оставит этот мир и возвратится к Отцу. Более того, этот час находится в руках Бога-Отца, поэтому вначале он «еще не исполнился», а в конце Иисус мог с уверенностью сказать: «пришел час».

На свадьбе в Кане, когда закончилось вино, Иисус сказал Своей матери: «Еще не пришел час Мой» и то же самое повторил Своим братьям, когда они предложили Ему пойти в Иерусалим и заявить о Себе («Мое время еще не исполнилось»). Поверхностное значение этой фразы было понятным. Но Иоанн хотел, чтобы его читатели, не в пример матери и братьям Иисуса, постигли ее скрытое значение[22]. Иоанн постепенно открывает этот секрет читателям и объясняет, почему явно богохульные утверждения Христа не привели Его к аресту. «И искали схватить Его, — пишет автор, — но никто не наложил на Него руки, потому что еще не пришел час Его»[23]. Но полностью Иоанн раскрывает значение этого выражения только в последнее посещение Иисусом Иерусалима. Когда несколько греков выразили желание встретиться с Ним, Он сначала сказал: «Пришел час прославиться Сыну Человеческому», а затем, рассказав в доступной форме о Своей смерти, продолжил: «Душа Моя теперь возмутилась; и что Мне сказать? Отче! Избавь Меня от часа сего! Но на сей час Я пришел. Отче! прославь имя Твое»[24]. И уже находясь в горнице, Он в последний раз дважды повторяет о том, что пришло время Ему покинуть мир и прославиться[25].

Какие бы сомнения ни зарождались у нас относительно Его более ранних ссылок на этот «час» или «время», мы можем быть абсолютно уверены насчет последних трех. Ведь Иисус точно назвал этот «час» моментом, в который Он «прославится», который (как мы увидим позже) начался с Его смерти, и добавил, что Он не может просить избавления, потому что именно ради него Он и пришел в мир. Действительно, запечатленный Иоанном парадокс вряд ли мог быть совпадением: тот же час, ради которого Иисус пришел в мир, был часом, в который Он его оставил. Марк еще более ясно излагает положение дел, сопоставляя «час» Иисуса с Его «чашей»[26]. *(Прим. ред. 3).*

Исходя из тех доказательств, какие предоставляют нам авторы Евангелий, к каким выводам мы можем прийти относительно перспективы Иисуса на Свою смерть? Он, несомненно, знал, что она неизбежна, однако не в том смысле, как все мы знаем, что однажды умрем; Он знал, что Его смерть будет насильственной, преждевременной, но не бесцельной. Более того, Он говорит о трех взаимосвязанных причинах, доказывающих ее неизбежность.

Во-первых, Он знал, что умрет вследствие враждебности иудейских старейшин. Судя по всему, она возникла еще в начале служения Иисуса. Его отношение к закону в общем, а особенно к субботе, приводило их просто в бешенство. Когда Он настоял на исцелении человека с высохшей рукой в синагоге в субботний день, по словам Марка, «фарисеи, вышедши, немедленно составили с иродианами совещание против Него, как бы погубить Его» (3:6). Очевидно, Иисус знал об этом. Ему также хорошо были известны ветхозаветные рассказы о том, как преследовали праведных пророков[27]. И хотя Он знал, что был не просто пророком, осознавал важность Своей миссии, а потому предвидел Свою дальнейшую судьбу. В лице Иисуса первосвященники видели угрозу своему высокому положению и предрассудкам. Согласно Луке, после чтения в синагоге Назарета 61-й главы пророка Исаии и ее объяснения, в котором Он, казалось, утверждал, что Бог

---

[22] Ин. 2:4; 7:8.
[23] Ин. 7:25 и далее, особ. ст. 30, и 8:12 и далее, особ. ст. 20.
[24] Ин. 12:20-28.
[25] Ин. 13:1; 17:1.
[26] Ин. 12:27; 13:1; Мк. 14:35, 41. Ср. Мф. 26:18.
[27] Иоахим Иеремиас излагает эту теорию в «Главном послании». См. особ. с. 41.

отдает предпочтение язычникам, «все в синагоге исполнились ярости, и, вставши, выгнали Его вон из города и повели на вершину горы, на которой город их был построен, чтобы свергнуть Его». И Лука добавляет, что «Он, прошед посреди них, удалился» (4:16-30). Однако Ему едва удалось избежать опасности. Иисус знал, что рано или поздно они схватят Его.

Во-вторых, Он знал, что умрет, потому что это было предсказано в отношении Мессии в Писании. «Сын Человеческий идет, как написано о Нем» (Мк. 14:21). Действительно, обращаясь к ветхозаветным пророчествам, Он обычно связывал смерть и воскресение, страдание и славу Мессии, поскольку в Писании говорилось как о первом, так и о втором. Господь продолжал утверждать это даже после Своего воскресения. По дороге в Эммаус Он сказал Своим ученикам: «Не так ли надлежало пострадать Христу и войти в славу Свою? И начав от Моисея, из всех пророков изъяснял им сказанное о Нем во всем Писании» (Лк. 24:25-27; ср. со ст. 44-47).

Было бы весьма любопытно присутствовать при этом обзоре библейских текстов под названием «Христос в Писании», потому что в действительности Он цитировал известные отрывки из Ветхого Завета, обычно связываемые с Его распятием и воскресением, не так уж часто. Так Он предсказал измену Апостолов, цитируя тот стих из Захарии, в котором говорится, что, когда пастырь поражен, овцы рассеиваются[28]. Рассказав притчу о хозяине виноградника, Иисус красноречиво описал, как камень, будучи отвергнутым строителями, впоследствии стал главой угла или краеугольным камнем[29]. А три из Его так называемых «семи слов», которые Он произнес, будучи на кресте, были дословной цитатой из Писаний: «Боже Мой! Боже Мой! Для чего Ты оставил Меня?» (Пс. 21:2); «Я изнемог» (Пс. 68:21); и «В Твою руку предаю дух Мой» (Пс. 30:6). Все три псалма описывают ужасную муку невинной жертвы, которая страдает от рук своих врагов как физически, так и душевно, сохраняя при этом веру в Своего Бога. И хотя они, конечно же, были написаны, чтобы выразить страдания самого автора псалмов, тем не менее Иисус видит, как эти слова сбылись в конечном итоге в Нем и в Его страданиях.

Но, по-видимому, Иисус извлек наиболее ясное предсказание не только о Своих страданиях, но и о последующей за ними славе из 53-й главы Книги Пророка Исаии. Ибо именно там слуга Яхве представлен вначале как «презренный и умаленный перед людьми, муж скорбей и изведавший болезни» (ст. 3), на которого Господь возложил наши грехи, чтобы Он был «изъязвлен... за грехи наши и мучим за беззакония наши» (ст. 5-6). Затем в конце 52 и 53 главы сказано, что Он «возвысится и вознесется, и возвеличится» (52:13), и получит «часть между великими» (53:12), в результате чего «многие народы приведет Он в изумление» (52:15) и «оправдает многих» (53:11). Однако, единственной прямой цитатой из Исаии, которая принадлежит Самому Иисусу, была часть 12-го стиха: «И к злодеям причтен». «Ибо сказываю вам, что должно исполниться на Мне и сему написанному», — говорит Он (Лк. 22:37). Конечно, слова Иисуса о том, что Ему «много должно пострадать» и что Он «не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих» (Мк. 8:31 и 10:45), не являются точным цитированием Исаии 53, но сочетание страданий, служения и смерти во имя спасения людей непосредственно указывают на эту главу Писания. Апостолы Павел и Петр, а также евангелисты Матфей, Лука и Иоанн (авторы большинства книг Нового Завета) упоминают восемь из двенадцати стихов этой главы. Откуда же происходила их уверенность в том, что 53-я глава Исаии во всех деталях воплотилась в Иисусе? Должно быть, ее извлекли из Его собственных уст. Опираясь именно на эту главу, Он учил, что призвание Мессии состоит в том, чтобы пострадать, умереть за грехи человечества и за это прославиться.

Однако противоречие между положением на вершине иерархической лестницы и предсказаниями Писания само по себе не объясняет неизбежности смерти Иисуса.

[28] Зах. 13:7; Мф. 26:31; Мк. 14:27.
[29] Пс. 117:22; Мф. 21:42; Мк. 12:10-11; Лк. 20:17. ср. Деян. 4:11; 1 Пет. 2:7.

Третьей и наиболее веской причиной, по которой Он знал, что должен умереть, был Его собственный обдуманный выбор. Ему было определено от Бога исполнить все то, что было написано о Мессии, какую бы боль оно Ему ни причиняло. Однако это не было ни фатализмом, ни комплексом мученика. Это было просто тем, что Он верил в Ветхозаветные Писания как Откровение воли Его Отца и что Он был побуждаем принять решение исполнить Его волю до конца. Его страдания и смерть не были напрасными. Он пришел, чтобы «взыскать и спасти погибшее» (Лк. 19:10). Он должен был умереть ради спасения грешников, отдав Свою жизнь в качестве выкупа за их освобождение (Мк. 10:45). Итак, Он твердо решил отправиться в Иерусалим. Ничто не могло удержать Его или заставить отклониться от этого курса. Отсюда происходит и слово «должен», повторяющееся каждый раз, когда Он говорил о Своей смерти. Сын Человеческий *должен* много пострадать и быть отвергнутым. Все, написанное о Нем, *должно* исполниться. Он отказался призвать Ангелов, чтобы они спасли Его, потому что тогда не исполнились бы пророчества, говорящие о том, что так *должно* было свершиться. Было ли страдание Мессии *непременным* условием того, что позже Он прославится?[30] Он чувствовал Себя обязанным и даже принужденным исполнить предназначенное: «Крещением должен Я креститься; и как Я томлюсь (RSV: «чувствую себя сдавленным», в буквальном переводе «чувствую себя тесно окруженным»), пока сие совершится!» (Лк. 12:50).

Итак, хотя Иисус знал, что должен умереть, Он шел на это не потому, что был беспомощной жертвой восставших против Него злых сил или предопределенной Ему неизбежной судьбы, но потому, что полностью разделял цель Своего Отца — спасение грешников, как это было предсказано в Писании.

Такую позицию занимал Иисус относительно Своей смерти. Несмотря на огромное значение Его проповедей, Его личного примера, явления Его сострадания и могущества, они не были основополагающими Его миссии. Его ум одолевали мысли не о том, как прожить эту жизнь, а о том, как отдать ее. Это окончательное самопожертвование и было тем «часом», ради которого Он пришел в мир. И четыре евангелиста, свидетельствующие о Нем в своих книгах, дают свое понимание этого факта, уделяя непропорционально много времени рассказу о нескольких последних днях Его жизни среди людей, смерти и воскресении. В синоптических Евангелиях эта часть занимает от одной четверти до трети всего повествования, в то время как Евангелие от Иоанна справедливо разделяют на две части: «Книгу знамений» и «Книгу скорбей Господних», поскольку Иоанн уделяет каждой из них одинаковое внимание.

Апостольское свидетельство

Часто утверждают, что в книге Деяния святых Апостолов уделяется основное внимание не смерти Иисуса, а Его воскресению, и что они не дают доктринального объяснения Его смерти. Ни один из аргументов этого заявления не содержит убедительных доводов. Я, разумеется, не склонен утверждать, что данные проповеди Апостолов содержат такое же полное доктринальное объяснение искупительной жертвы, какое мы находим в их Посланиях. Присущее Луке ощущение времени позволило ему записывать все то, что они говорили на тот момент, а не то, что могли бы сказать, если бы проповедовали несколькими годами позже. Тем не менее уже здесь просматриваются начатки зрелого доктринального учения. Лука сосредоточивает свое повествование вокруг жизни двух Апостолов — Петра и Павла — и приводит пять программных евангелизационных проповедей каждого в более или менее сжатой форме. Таким образом, мы читаем в проповеди Петра в день Пятидесятницы и в притворе храма краткое изложение того, что он говорил во время двух судебных разбирательств в синедрионе, а также достаточно полное изложение его речи, обращенной к римскому сотнику Корнилию, который был язычником, и его дому[31]. Описывая подвиги Павла на миссионерском поприще, Лука подчеркивает контраст между воззванием Павла к иудеям

[30] Мк. 8:31; Лк. 24:26, 44; Мф. 26:54.
[31] Деян. 2:14-39; 3:12-26; 4:8-12; 5:29-32 и 10:34-43.

в синагоге в Антиохии Писидийской и обращением к язычникам под открытым небом в Листре. Он сопоставляет и две другие проповеди, произнесенные Павлом во время второго миссионерского путешествия, а именно: обращение к фессалоникийским иудеям и афинским философам, а также к иудейским старейшинам в Риме[32]. Во всех этих проповедях Павел использует разные подходы. Иудеям Павел говорил о Боге Завета, Боге Авраама, Исаака и Иакова, а язычникам — о Боге-Творце, создавшем небеса, землю, моря и все их населяющее. Несмотря на эти различия, в речах обоих Апостолов (Петра и Павла) была общая идея, которую можно изложить следующим образом:

«Иисус был Человеком, которого Бог Своими знамениями уполномочил, а Святой Дух помазал творить добро и исцелять. Несмотря на это, Он был распят в угоду грешных людей, а также и по воле Божьей согласно пророчествам о том, что Мессия должен пострадать. Затем Бог опроверг человеческий приговор, воскресив Иисуса из мертвых также согласно Писанию, что подтверждается очевидцами этого чуда — Апостолами. Затем Бог возвысил Его и удостоил высочайшей чести как Господа и Спасителя. Теперь Ему принадлежит власть как спасать людей, которые покаялись, поверили и крестились в Его имя, даруя им прощение грехов и дар Духа, так и судить тех, кто отвергает Его».

Такое изложение основной сути Благой Вести помогает нам увидеть несколько важных моментов.

Во-первых, несмотря на то, что Апостолы относят смерть Иисуса на счет греховности людей, они все же признают, что она была исполнением и Божьей воли[33]. Более того, что Бог предузнал, то Он и предсказал. Поэтому Апостолы неоднократно делают ударение на том, что Иисус умер и воскрес «согласно Писанию». Павел также обращает на это внимание и в кратком изложении Благой Вести, когда пишет, «что Христос умер за грехи наши, по Писанию... что воскрес в третий день, по Писанию» (1 Кор. 15:3-4).

Только изредка записывались важные библейские указания. Должно быть, Апостолы использовали множество других, не записанных высказываний, таких как, например, та, которую произнес Павел в своей речи в фессалоникийской синагоге, когда «говорил с ними из Писаний, открывая и доказывая им, что Христу надлежало пострадать и воскреснуть из мертвых» (Деян. 17:2-3). Вполне вероятно, что эти цитаты (хотя бы некоторые из них) были теми самыми отрывками Писаний, которые упоминал сам Иисус, и, следовательно, являлись основой той доктрины, которой придерживались Апостолы.

Во-вторых, несмотря на то, что мы не видим исчерпывающего доктринального учения, проповедь Апостолов о кресте не шла вразрез с их доктриной. Они не только заявляли, что Христос умер в соответствии с Писанием, а значит, в согласии с целью Бога спасти людей, но также называли крест «деревом». Лука скрупулезно запечатлел эту особенность в речах обоих ведущих Апостолов — Петра и Павла. Петр дважды употребляет выражение «умертвили, повесивши на древе», обращаясь к иудейскому синедриону и к язычнику Корнилию. Подобным образом Павел говорил собравшимся в синагоге в Антиохии Писидийской о том, что после того, как народ и первосвященники в Иерусалиме «исполнили все написанное о Нем, то, сняв с древа, положили Его во гроб»[34].

Заметьте, им совершенно не нужно было использовать этот язык. Петр также говорил о «распятии» Христа, а Павел — о Его «страдании» и «убийстве»[35]. Тогда почему они заговорили о «древе» и о том, что Его «повесили» на нем? Единственное объяснение мы находим в книге Второзаконие (21:22-23), где говорится, что тело человека, казненного через повешение за совершение преступления, караемого смертью, должно быть погребено до наступления ночи, «ибо проклят перед Богом всякий, повешенный на дереве».

---

[32] Деян. 13:16-41; 14:15-17; 17:2-3 и 22-31; 28:23-31.
[33] Напр. Деян. 2:23; 3:18; 4:28.
[34] Деян. 5:30; 10:39; 13:29.
[35] Деян. 2:23,36; 4:10; 17:3 и 13:28.

Апостолы хорошо знали этот закон и понимали, что, согласно ему, Иисус умер под Божьим проклятием. Вместо того, чтобы умолчать об этом факте, они намеренно обращали на него внимание своих слушателей. Отсюда ясно, что Апостолы не стыдились его. Они не считали, что Иисус каким-то образом заслуживает Божьего проклятия, поэтому должны были хотя бы начать осознавать то, что проклятие, которое Он понес, лежало фактически на нас. И, конечно, оба Апостола говорили об этом ясно в своих поздних Посланиях. Павел в Послании к Галатам, написанном, по-видимому, вскоре после посещения Антиохии Писидийской *(Прим. ред. 4)*, писал: «Христос искупил нас от клятвы закона, сделавшись за нас клятвою, ибо написано: «проклят всяк, висящий на древе» (3:13). А Петр писал: «Он грехи наши Сам вознес Телом Своим на древо» (1 Пет. 2:24). Если же Петр и Павел в своих Посланиях считали, что на кресте Иисус понес наш грех или наше проклятие, и оба связывали этот факт с текстом из Второзакония о повешении на дереве, не напрашивается ли вывод, что уже в речах, записанных в Деяниях, в которых они называли крест деревом, они уже начинали постигать эту истину? В таком случае в первых проповедях Апостолов содержится более развернутое доктринальное учение о кресте, чем принято считать. В-третьих, мы должны принять во внимание то, как Апостолы представляли воскресение. Хотя они и делали на нем особое ударение, было бы преувеличением назвать их послания проповедью, посвященной исключительно воскресению. Ведь в данном случае воскресение не может восприниматься изолированно от смерти. Поскольку это воскресение из мертвых, его значение определяется природой самой смерти. Концентрация внимания на воскресении может быть продиктована необходимостью подчеркнуть какую-либо деталь в самой смерти, то, чему она положила конец и над чем одержала победу, что совершенно справедливо в данном случае. Максимально упростив, можно записать их послание так: «Вы убили Его, Бог Его воскресил, и мы тому свидетели»[36]. Другими словами, воскресение — это отмена Богом человеческого приговора. И более того, воскресив умершего Иисуса, Бог Его «прославил» и «возвысил»[37]. Вознеся Его на исключительно почетное место по правую руку от Себя, как было предсказано в Псалме 109:1, и, признавая подвиг Его смерти, Бог сделал распятого и воскресшего Иисуса «Господом и Христом», «Начальником и Спасителем», дав Ему власть спасать грешников посредством наделения их покаянием, прощением и даром Духа[38]. Мало того, исчерпывающее понимание спасения, как это особым образом оговорено, должно определяться всемогущим Его «Именем» (что включает в себя Его личность, смерть и воскресение), в которое люди должны уверовать и креститься, поскольку «нет другого имени под небом, данного человекам, которым надлежало бы нам спастись»[39].

Если мы перейдем от первых проповедей Апостолов, записанных в Деяниях, к их более зрелым высказываниям в Посланиях, то ясно увидим, какое важное место они отводят кресту. Действительно, в некоторых наиболее коротких Посланиях мы не встречаем упоминания о нем (например, в Послании Павла к Филимону, Послании Иуды, Втором и Третьем Иоанна). Не очень удивляет и то, что назидание Иакова, посвященное в основном вопросам этики, не обращается к теме креста. Но при этом три автора большинства Новозаветных Посланий — Павел, Петр и Иоанн — единогласно свидетельствуют о главенствующем месте креста, что справедливо и в отношении Послания к Евреям и Откровения.

Начнем с Павла. Он считает естественным назвать свое сообщение «словом о кресте», говорить о своем служении: «Мы проповедуем Христа распятого», определять крещение как посвящение «в смерть Его», а причастие — как провозглашение смерти Господа. Он бесстрашно заявляет, что, хотя самонадеянным людям крест представляется

[36] Ср. Деян, 2:23-24; 3:15; 4:10; 5:30; 10:39-40; 13:28-30.
[37] Деян. 3:13 и 2:33.
[38] Ср. Деян. 2:33-36; 3:26; 5:31-32; 10:43 и 13:38-39.
[39] Деян. 2:38; 3:16; 4:10,12; ср. Лк. 24:46-47.

либо безрассудством, либо «камнем преткновения», на самом деле он является средоточием Божьей мудрости и силы[40]. Он был настолько убежден в этом, что твердо решается, как говорит коринфянам, отказаться от мирской мудрости и, находясь у них, не знать ничего, «кроме Иисуса Христа, и притом распятого» (1 Кор. 2:1-2). Несколько ниже в этом же Послании он напоминает о проповеди им Евангелия, которое он сам получил и передал коринфянам. Оно стало основанием и вестью о спасении, но самым главным или «первоначальным» (как он писал) было то, «...что Христос умер за грехи наши, по Писанию, и что Он погребен был, и что воскрес в третий день, по Писанию, и что явился...» (1 Кор. 15:1-5). А несколько лет спустя, когда он развил эту схему в полный манифест Благой Вести — Послание к Римлянам, он еще более заострил внимание на кресте. Ибо, доказав, что все люди согрешили и виноваты перед Богом, он поясняет, что Божий праведный способ оправдать перед Собой неправедных людей действителен «искуплением во Христе Иисусе», «Которого Бог предложил в жертву умилостивления в крови Его через веру...» (Рим. 3:21-25). Следовательно, мы «оправданы Кровию Его» и «примирились с Богом смертию Сына Его» (Рим. 5:9-10). Не пожертвуй Христос Своей жизнью ради нас, мы не получили бы спасения. Неудивительно, что Павел не желал хвалиться ничем, «разве только крестом Господа нашего» (Гал. 6:14).

Столь однозначно и свидетельство Апостола Петра. Он начинает свое Первое Послание поразительным заявлением о том, что его читатели были окроплены кровью Иисуса Христа. Немного позже (пропускаем несколько стихов), он напоминает, что они были искуплены от прежней суетной жизни не «тленным серебром или золотом», но «драгоценною Кровию Христа, как непорочного и чистого агнца» (1 Пет. 1:18-19). В этом Послании смерть Христа Петр связывает с незаслуженными страданиями христиан, так что Его принцип «прославиться в страданиях» становится и их принципом. Однако Петр, пользуясь случаем, дает и некоторые более обоснованные указания относительно смерти Спасителя. «Он грехи наши Сам вознес Телом Своим на древо» (2:24); и «Христос, чтобы привести нас к Богу, однажды пострадал за грехи наши, праведник за неправедных» (3:18), и все это произошло в исполнение пророчества, записанного в Исайи (Ис. 53). Если учесть, что в данном контексте Петр сосредоточивает особое внимание на кресте в значении примера совершенного послушания Богу, то еще сильнее поражает тот факт, что Он взял на Себя наши грехи и понес наше наказание.

Иоанн в своих Посланиях делает акцент на Боговоплощении. Борясь с еретическим учением своего времени, в котором предпринималась попытка отделить Христа от Иисуса или Сына Божьего от человека, он настаивает на том, что Иисус — это «Христос, пришедший во плоти», а любой, кто это отрицает — антихрист.[41] Тем не менее, он видит вопрос Боговоплощения соотнесенным с темой искупления, поэтому Божья уникальная любовь проявляется не столько в пришествии, сколько в смерти Его Сына, Которого Он «послал... в умилостивление за грехи наши» и «Кровь (Которого)... очищает нас от всякого греха»[42].

«Послание к Евреям» (оно является скорее теологическим трактатом, чем письмом) обращено к гонимым иудео-христианам, которые столкнулись с искушением отречься от Христа и возвратиться в иудаизм. Замысел автора — показать им Иисуса Христа не только как Сына Божьего, стоящего над Ангелами и пророками и превосходящего Моисея, но в особенности как Первосвященника, который возвышается над уходящим в прошлое институтом священства Левия. Ведь самопожертвенное служение Христа, нашего «Первосвященника великого» (4:14), несравненно превосходит их деятельность. Сам Он не совершил ни единого греха, за который Ему нужно было бы приносить жертву, несмотря на это Он пролил кровь, и не козлов и тельцов, а Собственную. Ему уже не было надобности устраивать многократные жертвоприношения

[40] 1 Кор. 1:18-25; Рим. 6:3; 1 Кор. 11:26.
[41] Напр. 1 Ин. 2:22; 4:1-3; 2 Ин. 7.
[42] 1 Ин. 3:16; 4:9,14; 4:10 и ср. 2:1-2; 1:7.

для искупления грехов, потому что Он принес «одну жертву за грехи» и таким образом получил «вечное искупление» и установил «вечный завет», в котором заключено обещание: «И грехов их и беззаконий их не вспомяну более»[43].

Особенно впечатляет образ Иисуса в последней книге Библии — Откровение. В первой главе Его представляют читателю как «первенца из мертвых» (ст. 5) и Того, «Кто жив и был мертв», но теперь «жив во веки веков», и Кто владеет «ключами от смерти и ада» (ст. 18). И к соответствующей Его величию доксологии (славословии) добавлено: «Ему, возлюбившему нас и омывшему нас от грехов наших Кровию Своею... слава и держава во веки веков!» (ст. 5-6).

В соответствии с символическими образами Откровения Иоанн чаще всего называет Иисуса просто «Агнцем» (28 раз). Выбор автором этого имени объясняется не смиренностью Иисуса (хотя в одном случае он намеренно противопоставляет Его качества как «льва» и «Агнца» — 5:5-6), но тем, что Он был убит, принесен в жертву и Своей кровью даровал людям свободу. Чтобы осознать полноту влияния Агнца согласно Откровению, следует выделить в богословии этой книги четыре аспекта: спасение, история, поклонение и вечность.

Искупленный Божий народ (то самое «великое множество людей, которого никто не может перечесть»), люди, взятые из разных народов и языков и стоящие перед Господним троном, приписывают свое спасение именно Богу и Агнцу. Они восклицают громким голосом:

«Спасение Богу нашему, сидящему на престоле, и Агнцу!»

Используя весьма эмоциональный язык, автор пишет, что они «омыли... и убелили... Кровию Агнца» свои одежды. Другими словами, они обязаны своей праведностью, допускающей их в присутствие Бога, исключительно кресту Спасителя, благодаря которому они получили прощение грехов и очищение от скверны. Они уверены в своем спасении, благодаря Христу, не только потому, что их имена записаны в книге жизни Агнца, но и потому, что имя Агнца написано на их челах[44].

Однако Агнец в видении Иоанна — некто больший, чем Спаситель неисчислимого множества людей. Он также изображен как Господь всех времен. В начале мы видим Его стоящим «посреди престола», то есть разделяющим абсолютную власть со Всемогущим Богом. Более того, Сидящий на престоле держит в правой руке запечатанную семью печатями книгу, которую принято считать книгой истории. Сначала Иоанн «много плакал», потому что никто во всем мире не мог раскрыть эту книгу или хотя бы заглянуть в нее. Но в конце концов ему сказали, что Агнец достоин сделать это. Он берет книгу в руки, одну за другой снимает печати, по-видимому, таким образом главу за главой раскрывая историю. Особое значение имеет тот факт, что Он вправе взять на Себя эту роль, благодаря кресту, ибо именно он является ключом к истории и к процессу оправдания, им объявленному. Несмотря на страдания, причиненные войной, голодом, мором, преследованиями и другими бедствиями, Божий народ может победить дьявола «Кровию Агнца». Он уверен в том, что, в конце концов, победа будет за Иисусом и за ними, потому что Агнец есть «Господь господствующих и Царь царей»[45].

Не вызывает удивления тот факт, что Тому, Кто дает спасение и является Господом всех времен, поклоняются небеса. В пятой главе мы слышим, как один хор за другим приближаются к престолу, чтобы прославить Агнца. Вначале, когда Он взял книгу, «четыре животных и двадцать четыре старца (символизирующие, скорее всего, все творение, с одной стороны, и всю церковь на протяжении обоих заветов, с другой) «пали перед Агнцем... и поют новую песнь, говоря:

«Достоин Ты взять книгу и снять с нее печати; ибо Ты был заклан, и Кровию

---

[43] См. особ. Евр. 8-10.

[44] Откр. 7:9-14,16-17; 13:8; 21:27; 14:1 и далее.

[45] Откр. 5:1-6; 22:1,3; 12:11; 17:14.

Своею искупил нас Богу из всякого колена и языка, и народа и племени...»

Затем Иоанн слышит голоса многих Ангелов вокруг престола, и животных, и старцев. Они также громко поют:

«Достоин Агнец закланный
принять силу и богатство, и премудрость
и крепость, и честь и славу и благословение».

А затем он услышал, как «всякое создание, находящееся на небе и на земле, и под землею, и на море, и все, что в них» — все сотворенное — говорило:

«Сидящему на престоле
и Агнцу благословение и честь,
и слава и держава во веки веков».

Четыре животных ответили на это: «Аминь», а старцы пали и поклонились и прославили Агнца[46].

Сегодня Иисус-Агнец является не просто ключевой фигурой в спасении, истории и поклонении. Более того, он будет занимать центральное положение по окончании истории, когда откроется завеса над вечностью. В день Великого суда те, кто отвергали Его, постараются укрыться от Него. Они обратятся к горам и камням и попросят засыпать их: «Падите на нас и сокройте нас от лица Сидящего на престоле и от гнева Агнца; ибо пришел великий день гнева Его, и кто может устоять?» В то же время для тех, кто доверился Ему и следовал за Ним, этот день будет подобен дню свадьбы и свадебному пиру. Само окончательное единение Христа с Его народом изображено как бракосочетание Агнца с Его невестой. Или, перефразируем метафору, в этот день низойдет с небес новый Иерусалим. В нем не будет храма, «ибо Господь Бог Вседержитель — храм его, и Агнец»; ему не понадобится ни солнце, ни луна, «ибо слава Божия осветила его, и светильник его — Агнец»[47].

Нельзя не заметить или не поразиться тому, насколько часто и свободно пророк объединяет «Бога и Агнца». Тот, Кого он считает наделенным равными правами с Богом, есть Спаситель, умерший за грешников. Согласно автору, через Его труд людям дается спасение, Он разделяет престол с Всевышним, принимает поклонение, предназначенное Богу, как обращенное в Свой адрес и излучает Божий свет. *(Прим. ред. 5).* Он достоин этих уникальных привилегий, потому что был заклан, и Его смерть принесла нам спасение. Если верно, что, согласно написанному в 13:8, книга жизни находится в руках у «Агнца, закланного от создания мира», то Иоанн утверждает, что с начала времен и во веки веков центральной фигурой на мировой сцене является принесенный в жертву Агнец Божий.

Стойкость в ответ на враждебность

Приведенные выше суждения свидетельствуют о том, что авторы большинства книг Нового Завета уверены в главенствующем положении креста Христова, а также убеждены в том, что переняли это мнение от Самого Господа. Таким образом, в ранней постапостольской церкви имелись веские основания, базирующиеся как на учении Христа, так и Апостолов, — избрать крест отличительным знаком и символом христианства. Традиции церкви в этом отношении являются четким отражением Писания.

Более того, мы не можем обойти вниманием поразительную стойкость этих убеждений. Ранние христиане знали, что распявшие Сына Божьего проявили над Ним публичное поругание, поэтому Иисус, чтобы взойти на крест, должен был «смирить Себя» и «пренебречь посрамление»[48]. Однако как раз то, что противники Христа считали позорным и даже низким, в глазах Его последователей было овеяно славой. Они знали, что слуга не больше своего господина и что для них так же, как и для Него, страдания были дорогой к славе. И даже более того, сами страдания *были* славой, а всякий раз, когда

[46] Откр. 5:8-9, 11-14.
[47] Откр. 6:15-17; 19:6-7; 21:9-10, 22-23.
[48] Фил. 2:8; Евр. 6:6; 12:2.

их «злословили за имя Христово», на них опускался «Дух славы»[49].

И все же противники: Евангелия ни тогда, ни сейчас не разделяют эту точку зрения. Самое большое расхождение между верой и неверием обнаруживается в их соответствующем отношении ко кресту. Там, где вера видит славу, неверие видит только позор. То, что считалось безрассудством у греков и по-прежнему остается таковым для современных интеллектуалов, полагающихся на собственный разум, безусловно, есть Божья мудрость. А то, что по-прежнему является камнем преткновения для людей, уверенных в собственной праведности (так же, как и для живших в первом веке евреев), оказывается спасающей силой Бога(1 Кор. 1:18-25).

Одним из досадных тезисов ислама является отрицание креста и утверждение, что главному пророку Бога не подобает такой позорный конец. Коран не признает необходимости смерти Спасителя за грехи человечества. В нем по меньшей мере пять раз повторяется следующее безапелляционное утверждение: «Ни одна душа не должна брать на себя чужое бремя». Кроме того, «если обремененная душа взывает о помощи, даже близкий человек не должен разделять с ней ее бремя». Почему? Потому, что «всякий человек пожнет плоды своих деяний», несмотря на то, что Аллах милостив и прощает тех, кто кается и творит добро. Отрицая необходимость креста, Коран отрицает и сам факт распятия. Евреи «провозгласили чудовищную ложь», заявив, что «казнили Мессию Иисуса, сына Марии, пророка Аллаха», поскольку «они не убили и не распяли Его, а только посчитали, что сделали это»[50]. Мусульманские теологи выдвигают несколько различных толкований этого утверждения. Наиболее распространенной версией является та, согласно которой Бог околдовал врагов Иисуса, чтобы спасти Его, и в последний момент на Его месте оказался либо Иуда Искариот[51], либо Симон Киринеянин. В девятнадцатом веке исламская секта Ахмадия позаимствовала у различных либеральных христианских авторов предположение о том, что на кресте Иисус только потерял сознание, а затем пришел в себя в гробнице и, добавляют они, впоследствии отправился в Индию, где учил и умер; они также заявляют, что являются хранителями Его могилы в Кашмире.

Но христиане, несущие Благую Весть, не могут молчать о кресте. Я привожу здесь свидетельство американского миссионера Самуэля М. Цвимера (1867-1952), который нес служение в Аравии, на протяжении сорока лет издавая журнал «Мусульманский мир», и которого иногда называют «Апостолом мусульман»:

«Каждый день, проведенный миссионером среди мусульман, для которых крест Христа — камень преткновения и символ бессмысленной жертвы, побуждает его все серьезнее задумываться над загадкой искупления и укрепиться в убеждении, что здесь находится само сердце нашего послания и нашей миссии...

И если человек может найти что-то для себя в размышлениях о кресте, он может найти для себя все — это самая основательная реальность и самая величественная тайна. Вы начинаете понимать, что в нем сосредоточено буквально все богатство и великолепие Благой Вести. Крест — это стержень и центр всей новозаветной мысли. Это особый знак христианской веры, символ христианства и его путеводная звезда.

Чем больше неверующие отрицают его решающую роль, тем больше верующие видят в нем ключ к пониманию загадки греха и страдания. Когда мы читаем Евангелие вместе с мусульманами, мы заново открываем для себя то, какое большое значение придавали кресту Апостолы. Мы видим, что, хотя преткновение креста сохраняется, но

---

[49] Лк. 24:26; Ин. 12:23-24; 1 Пет. 1:11; 4:13; 5:1,10; 4:14.

[50] Цитаты взяты из Корана. Пять отрицаний возможности «замещения» см. 53.38; 25.18; 17.15; 39.7; 6.164.

[51] Неподлинное «Евангелие от Варнавы», написанное по-итальянски в четырнадцатом или пятнадцатом веке христианином, перешедшим в ислам; содержит отрывки из Корана и четырех канонических Евангелий. В нем содержится фантастический рассказ о том, что, когда Иуда пришел с солдатами, чтобы арестовать Иисуса, последний спрятался в доме. Ангелы спасли Его через открытое окно, а Иуда «изменился и стал настолько похож на Иисуса по облику и голосу», что это ввело всех в заблуждение, так что вместо Иисуса распяли Иуду.

сам он обладает неотразимой притягательной силой»[52].

Когда один иранский студент рассказывал мне о том, как он стал христианином, он использовал именно это слово — «неотразимый». Всю жизнь его учили читать Коран, произносить молитвы и вести добродетельную жизнь, но, несмотря на это, он знал, что его грехи отделяют его от Бога. Когда друзья-христиане пригласили его в церковь и помогли ему начать читать Библию, он узнал, что Иисус Христос умер, чтобы даровать ему прощение. «Это предложение было для меня неотразимым и посланным с неба», — сказал он. Тогда он воззвал к Богу и молил о том, чтобы Господь помиловал его ради Христа. Почти тотчас «бремя моей предыдущей жизни спало с моих плеч. Было такое ощущение, что я избавился... от огромной тяжести. Вместе с облегчением и ощущением легкости пришла безграничная радость. Наконец-то это произошло. Я освободился от своего прошлого. Я знал, что Бог простил меня, и почувствовал себя очищенным. Хотелось кричать и рассказывать об этом всем». Именно благодаря кресту он обрел ясное понимание характера Бога, благодаря ему нашел недостающий в исламе аспект: «теплое отеческое отношение Бога к людям и глубокую уверенность в прощении грехов».

Мусульмане — далеко не единственные, кто отказывается признавать Благую Весть креста. То же делают и индуисты. Хотя они и приемлют его историчность, но отрицают его значение для спасения. Например, Ганди — основатель новой Индии, увлекшийся христианством, когда он начинающим адвокатом работал в Южной Африке, в 1894 году писал о себе:

«Я мог признать Иисуса мучеником, олицетворением жертвенности и наставником, сошедшим с небес, но не самым совершенным человеком изо всех, когда-либо живших на земле. Его смерть на кресте была величайшим примером для мира, но мое сердце не могло согласиться с тем, что в ней была некая мистическая, непостижимая или сверхъестественная добродетель»[53].

Обратившись к западной мысли, мы увидим, что самое стойкое неприятие креста вышло из-под пера немецкого философа и филолога Фридриха Ницше (1844-1900). Уже до написания своего «Антихриста» (1895) он определял добро как «стремление к власти», зло как «все, что происходит из слабости», а счастье как «ощущение усиления власти», в то время как «более пагубным, чем все пороки» являлась «активная форма сострадания к людям слабым и физически ущербным — христианство». Восхищаясь тем, какое значение Дарвин приписывал выживанию наиболее сильных и приспособленных, он презирал все формы слабости и мечтал, что в будущем их заменит «супермен» и «отважная раса правителей». Для него «ущербность» означала «упадок», и ничто не было более упадочническим, чем христианство, «становящееся на сторону всякого слабого, неблагородного, наделенного физическими недостатками». Будучи «религией жалости», оно «сохраняет то, что готово разрушиться» и таким образом «мешает осуществлению лакона эволюции» (с. 115-118). Но самый резкий свой выпад Ницше осуществил против «христианской концепции Бога», которого охарактеризовал как «Бога слабых, Бога-паука, Бога-духа» и против христианского Мессии, которого он с презрением разжаловал в «Бога креста» (с. 128, 168).

Если Ницше отвергал христианство из-за его «слабости», то другие называли его «варварским» учением. Например, профессор сэр Альфред Айер, оксфордский философ, широко известный своей антипатией к христианству, опубликовал в одной из современных газет статью о том, что по ряду веских причин из всех исторически значимых религий христианство следовало бы считать самой худшей. Почему? Потому что оно основывается на «связанных между собой доктринах первородного греха и замещающей жертвы, которые являются отталкивающими для разума и возмутительными для морали»[54].

---

[52] Zwemer, Samuel M., The Glory of the Cross (Marshall, Morgan & Scott, 1928), p. 6.
[53] Gandhi, Mahatma, An Autobiography (1948; Jonathan Cape, l!)66), p.113.
[54] «The Guardian» за 30 августа 1979 г.

Как могут христиане выслушивать такие насмешки, не изменяя своих позиций? Почему мы «держимся старого, грубо отесанного креста» (выражаясь словами довольно сентиментального популярного гимна) и утверждаем, что он занимает центральное место, не давая столкнуть его на периферию нашей проповеднической миссии? Почему мы должны говорить о чем-то позорном и искать славы в чем-то постыдном? Ответ содержится в одном слове — честность. Христианская честность частично заключается в стремлении разоблачить карикатурные искажения, но в большей степени — в личной верности Иисусу, для Которого спасающий крест имел решающее значение. И действительно, все те, кто подходил к Писанию без предубеждения, пришли к одному и тому же заключению. Вот пример из нашего столетия.

П. Т. Форзис, представитель английского конгрегационализма, в книге «Решающая роль креста» (1909) писал:

«Мы воспринимаем Христа так же, как воспринимаем Его крест. То, Кем Христос был на небесах или на земле, воплотилось в том, что Он делал... Я повторю: мы воспринимаем Христа так же, как воспринимаем Его крест. Мы не можем понять Христа до тех пор, пока не постигнем смысла Его креста» (с. 44-45).

Через год в книге «Труд Христа» (1910) он написал следующее:

«Церковь в целом основывается на этой интерпретации труда Христа (т.е. на доктрине Павла о примирении). Если вы сдвинете веру из этого основания, вы тем самым забьете *последний* гвоздь в гроб Церкви. Тогда Церковь будет обречена на смерть, ее кончина будет только вопросом времени» (с. 53).

Швейцарский теолог Эмиль Бруннер *(Прим. ред. 6),* чья книга «Примиритель» вышла сначала на немецком (в 1927 г.) и носила подзаголовок «Исследование главной доктрины христианской веры», отстаивал свои убеждения следующими словами:

«В христианстве вера в Примирителя не является делом выбора или предметом различных мнений при общем единстве «в главном». Вера в Примирителя — в данное Богом искупление, которое произошло однажды и останется в веках,— это и *есть* само христианство. Это — «главный» пункт, а не то, что может быть отодвинуто на периферию; это суть или сердцевина, а не оболочка. Это настолько истинно, что мы даже можем сказать: христианство, в отличие от любой другой религии, — это вера в одного Примирителя... Христианином можно быть, лишь веруя в то, что произошло один единственный раз в истории — в Божье откровение и искупление через Примирителя» (с. 40).

Позднее Бруннер рукоплескал данному Лютером определению христианской теологии как «теологии кризиса», добавив:

«Крест — это знак христианской веры, христианской церкви и откровения Бога в Иисусе Христе...

Вся борьба Реформации за sola fide, soli deo gloria была всего-навсего борьбой за правильную интерпретацию креста. Тот, кто правильно понимает крест, по мнению реформаторов, понимает Библию, понимает Иисуса Христа» (с. 435).

И далее:

«Убежденное признание этой уникальности Примирителя является признаком христианской веры. Тот, кто считает это утверждение знаком преувеличения, нетерпимости, резкости, образом мышления, идущим вразрез со временем и тому подобным, еще не вник в суть христианства» (с. 507).

Моя последняя цитата — слова англиканского ученого, епископа Стефана Нэйла:

«В истории христианского богословия смерть Христа является ее центром, в котором все дороги прошлого сошлись воедино и от которого все дороги, ведущие в будущее, разошлись в разные стороны»[55].

Это мнение ученых по понятным причинам проникло в образ мыслей многих христиан. Нам следует оправдать тех христиан, которые, придя ко кресту, оказались

[55] Из главы «Иисус и история» в «Истина о Боге-воплощении» (англ. изд. И.М.В. Грина), с. 80.

свидетелями того, как пала их гордость, ушло в прошлое чувство вины, вспыхнула любовь, возродилась надежда и преобразился их характер, если даже они позволяют себе некоторое безобидное преувеличение. Считая крест центром истории и теологии, они, естественно, считают его и центром всего мира. Они видят его везде, и так было всегда. Приведем два примера: один — из древности, другой — из современной жизни.

Христианский апологет Иустин Мученик, живший во втором веке, свидетельствовал, что видел крест везде, куда бы ни смотрел. Он писал, что без креста невозможно ни переплыть море, ни вспахать землю — здесь имеются в виду пересечения мачт и поперечных рей, а также клинка на плуге и хомута. Землекопы и механики также не могут работать без крестообразных инструментов — здесь он, по-видимому, говорил о кирке и ее ручке. Более того, «телосложение человека отличается от строения неразумных животных именно выпрямленным корпусом и возможностью развести в разные стороны руки». И если туловище и руки в фигуре человека свидетельствуют о кресте, то же делают нос и брови на лице[56]. Фантазия, скажете вы? Да, от начала и до конца; однако я чувствую, что готов простить любые подобные фантазии, превозносящие крест.

Пример из современности — наиболее красноречивое из известных мне описаний универсальности креста. Оно принадлежит Малкольму Маггериджу, который, сам того не подозревая, перефразировал высказывание Иустина Мученика. Он вырос в семье социалистов и был хорошо обознан с социалистическими воскресными школами и их «типом агностицизма, подслащенного гимнами». Со временем он начал испытывать сомнение относительно «самой этой концепции Иисуса о добрых делах». Затем произошло следующее:

«Я мельком видел крест — не обязательно распятие, иногда просто случайно сбитые крест-накрест планки, например, на телеграфном столбе — и внезапно мое сердце замирало. Инстинктивно, подсознательно я понимал, что важны не наши добрые дела, какими бы замечательными они ни были, а нечто гораздо более значимое, более волнующее, более страстное...

Я знал, что это не поддается сугубо рациональному объяснению. Иногда я сам скреплял деревянные планки или машинально чертил скрещивающиеся прямые. Этот символ, который в моем доме считался смехотворным, был центром невообразимых надежд и обладал притягательной силой.

Когда я вспоминаю об этом, на меня тяжелым грузом ложится сознание моей несостоятельности. Я должен был положить крест на сердце, держать это бесценное знамя так крепко, чтобы никто не мог вырвать его из моих рук, даже если я упаду. Он должен был стать моим культом, моей формой, моим языком, моей жизнью. Нет мне прощения; я не смогу сказать, что ничего не знал о нем. Я знал, знал с самого начала, но сбился с верного пути»[57].

Однако позже он вернулся на этот путь, что суждено сделать тем из нас, кто хотя бы один раз осознал реальность распятия Христа. Ибо истинен лишь тот Христос, Который умер на кресте.

Но почему же Он умер? Кто в ответе за Его смерть? Мы рассмотрим этот вопрос в следующей главе.

---

[56] Иустин Мученик, «Первая апология» (гл. 55 — «Символы креста»).
[57] Muggeridge, Malcolm, Jesus Rediscovered (Collins, 1969), pp.24-25.

2

ПОЧЕМУ ХРИСТОС УМЕР?

Почему Христос умер? Кто в ответе за Его смерть?

Многие не видят в этих вопросах никаких трудностей и потому с легкостью отвечают на них. Им кажется, что все здесь ясно, как день. Они говорят, что Иисус «не умирал», но был убит, публично казнен как преступник. Его учение казалось людям опасным, подрывающим государственные устои. Иудейские старейшины были разгневаны Его неуважительным отношением к закону и провокационными заявлениями, а римляне обратили внимание на то, что Он провозглашал Себя Царем Иудейским, покушаясь таким образом на авторитет кесаря (Цезаря). Обе группы воспринимали Иисуса как радикального мыслителя и проповедника, а некоторые считали Его еще и активным революционером. Он настолько сильно беспокоил status quo (существующее положение), что Его решили убить. Чтобы осуществить задуманное, эти две общественные силы фактически вступили в порочный союз друг с другом. В иудейском суде против Него выдвинули теологическое обвинение — богохульство, в римском же обвинение было политическим — подстрекательство к мятежу. Но и в том, и в другом случае, наносил ли Он оскорбление преимущественно Богу или Цезарю, это вело к одному и тому же результату. Считалось, что Он представлял угрозу закону и порядку, а с этим нельзя было мириться, поэтому Его ликвидировали. Почему Он умер? Согласно официальной версии, Он был казнен как нарушитель закона, но в действительности пал жертвой честолюбивых намерений и был осужден на мучительную смерть по причине своего чрезмерного самомнения.

Одной из замечательных черт повествования евангелистов о суде над Иисусом[1] является сочетание юридического и морального факторов. Все евангелисты свидетельствуют о том, что как в иудейском, так и в римском суде были соблюдены определенные официальные процедуры. Так, подсудимый был арестован, Ему было предъявлено обвинение, был проведен перекрестный допрос, присутствовали свидетели. Затем судья выдвинул обвинение и вынес приговор. Но евангелисты ясно дают понять также и то, что Подсудимый не был виновен в совершении приписываемых Ему преступлений. Свидетели были подставными лицами, а смертный приговор был чудовищной ошибкой правосудия, которую определяли личные факторы морального плана, повлиявшие на ход судебного разбирательства. Иудейский первосвященник Каиафа и римский прокуратор Пилат были не только должностными религиозными и государственными лицами, выполнявшими возложенные на них обязанности. Они были также падшими людьми, допускающими грубые нарушения и находящимися во власти нечестивых желаний, которые управляют всеми нами. Ведь наши мотивы никогда не бывают однозначными. Выполняя свои обязанности перед обществом, мы, возможно, сможем сохранять крупицу нравственности, но за этим фасадом будут таиться жестокие и греховные чувства, грозящие в любую минуту вырваться наружу. Повествуя об аресте, заключении под стражу, суде, вынесении приговора и казни Иисуса, евангелисты изобличают именно такие тайные грехи. Это являлось одной из целей их рассказа, ведь содержание Евангелий использовалось для наставления новообращенных.

Римские воины и Пилат

Непосредственную ответственность за смерть Иисуса несут, конечно же, римские солдаты, приведшие приговор в исполнение. Но описания самой процедуры распятия Иисуса мы не найдем ни в одном Евангелии.

Если бы мы черпали информацию только из Евангелий, то не узнали бы, что же

[1] Относительно последней научной защиты, с юридических позиций освещающей историческую точность соблюдения процессуальных норм этих судов, как они описаны в Евангелиях, см. Джин Имберт, «Судебный процесс по делу Иисуса».

произошло. Но описание распятия содержится в других источниках, относящихся к тому же времени[2]. Сначала узника публично унижали, срывая с него одежду. Затем его клали спиной на землю, руки либо прибивали, либо привязывали к горизонтальной перекладине (называемой «патибулумом»), а ноги — к вертикальной. После этого крест приводили в вертикальное положение и вставляли в предварительно вырытую в земле яму. На крест прикрепляли также колышек наподобии сидения, который принимал на себя часть веса тела жертвы и предохранял его от разрыва. *(Прим. ред. 7).* Но осужденный висел на кресте, подвергаясь жестокой физической боли, человеческим насмешкам, не защищенный от дневной жары и ночного холода. Такая пытка растягивалась на несколько дней.

Евангелисты не донесли до нас всех этих деталей. Но, объединяя их записи, можно увидеть, что вначале, согласно римскому обычаю, Иисус нес Свой крест до места казни. Однако, по-видимому, Он падал под тяжестью креста, поэтому некоего киринеянина из Северной Африки по имени Симон, направлявшегося в город из деревни, задержали и заставили нести крест вместо Христа. Когда они пришли на «место, называемое Голгофа, что значит «Лобное место», Иисусу предложили выпить вина со смирною, предназначенного притупить самую страшную боль, что само по себе было актом милосердия. Согласно Матфею, Иисус попробовал этот напиток, однако отказался выпить его. О том, что произошло после, все четыре евангелиста пишут просто: «И распяли Его»[3]. И только. До этого они достаточно подробно описывали, как солдаты издевались над Ним в претории (резиденции правителя): они надели на Него багряницу, возложили на Его голову терновый венец и дали в правую руку трость, завязали Ему глаза, плевали на Него, били по лицу и по голове, предлагая указать на того, кто Его ударил. Они также становились перед Ним на колени, пародируя поклонение. Но евангелисты не упоминают ни единой детали распятия. Они не говорят ни о молоте, ни о гвоздях, ни о боли, ни даже о крови.

Они написали только «и распяли Его». Это значит, что воины выполнили свою ужасную обязанность. Нет никаких доказательств тому, что они получили удовлетворение от совершенного, ни одного намека на проявления грубости или садизма. Они просто выполняли приказ. Это было их службой. Они сделали то, что должны были сделать. И на протяжении всего этого времени, по словам Луки, Иисус молился вслух: «Отче! Прости им, ибо не знают, что делают» (23:34).

Авторы Евангелий, по-видимому, не выдвигали особых обвинений против римских воинов за то, что те распяли Иисуса (и они даже добавляют, что позже сам сотник уверовал, или, по крайней мере, наполовину уверовал), что совершенно контрастирует с описанием римского прокуратора, который отдал приказ распять Христа. «Тогда наконец он предал Его им на распятие. И взяли Иисуса и повели... там распяли Его» (19:16-18). Пилат был виновен. Поэтому факт его виновности запечатлен в христианском Символе Веры, где сказано, что Иисуса «распяли при Понтии Пилате».

Насколько нам известно, император Тиберий назначил Пилата прокуратором (т. е. римским правителем) над пограничной провинцией Иудея. Он занимал эту должность около 10 лет (с 26 г. н. э. по 36 г. н. э.) и приобрел репутацию способного администратора, обладающего типично римским подходом к ведению административных дел. Но евреи ненавидели его за пренебрежительное к ним отношение. Они не забыли, как в начале своего правления он вызывающе вывесил римские знамена в самом Иерусалиме. Иосиф Флавий *(Прим. ред. 8)* говорит о другом его глупом поступке, а именно о том, что он незаконно использовал некоторую сумму из храмовых денег на построение акведука (водопровода)[4]. Многие считают, что за этим последовал как раз тот бунт, во время которого он смешал кровь фанатиков-галилеян с их жертвами (Лк. 13:1). И это только

---

[2] Общедоступную информацию о распятии можно почерпнуть из: МартинХенгел. «Распятие».
[3] Мф. 27:32-35; Мк. 15:21-25; Лк. 23:26-33; Ин. 19:17-18.
[4] «Древности» (18.3.2).

некоторые примеры его необузданного нрава, жестокости и безжалостности. Согласно Филону *(Прим. ред. 9),* царь Агриппа I в письме императору Калигуле характеризует Пилата так: «Человек непреклонного характера, абсолютно безжалостный, а также весьма упрямый»[5]. Целью его правления было последовательное соблюдение закона и порядка, содержание этих беспокойных евреев под строгим контролем и, если это будет оправдано целью, безжалостное подавление любого мятежа и любых попыток восстания.

Портрет Понтия Пилата, данный в Евангелиях, совпадает с тем, который мы находим в этом внешнем источнике. Когда иудейские старейшины привели к нему Иисуса со словами: «Мы нашли, что Он развращает народ наш», и добавили: «И запрещает давать подать кесарю, называя Себя Христом Царем» (Лк. 23:2), Пилат не мог оставить этот факт без внимания. Евангелисты акцентируют внимание на двух деталях произошедшего впоследствии расследования.

Во-первых, Пилат был убежден в невиновности Иисуса. На него, бесспорно, произвело впечатление благородное поведение узника, Его самообладание и политическая безвредность. Поэтому он три раза публично заявил, что не находит причины осудить этого Человека. В первый раз он сказал это поутру, когда синедрион передал ему дело Иисуса. Пилат выслушал первосвященников, задал Иисусу несколько вопросов и, закончив предварительное слушание, объявил: «Я не нахожу никакой вины в Этом Человеке»[6].

Второй случай произошел после того, как Иисус вернулся после допроса у Ирода. Пилат сказал священникам и народу: «Вы привели ко мне Человека Сего, как развращающего народ; и вот, я при вас исследовал и не нашел Человека Сего виновным ни в чем том, в чем вы обвиняете Его; и Ирод так лее: ибо я посылал Его к нему, и ничего не найдено в Нем достойного смерти»[7]. При этих словах народ закричал: «Распни, распни Его!» Но Пилат уже в третий раз ответил: «Какое же зло сделал Он? Я ничего достойного смерти не нашел в Нем»[8]. Более того, личная уверенность прокуратора в невинности Иисуса была подтверждена неожиданным письмом от его жены: «Не делай ничего Праведнику Тому, потому что я ныне во сне много пострадала за. Него» (Мф. 27:19).

То, что Пилат несколько раз утверждал невиновность Иисуса, представляется весьма важным для понимания второго момента, на который евангелисты обращают особое внимание, а именно, на хитроумные попытки прокуратора уклониться от необходимости осудить Христа путем обращения его то в одну, то в другую сторону. Он хотел найти способ не осуждать Иисуса (поскольку считал Его невиновным), но, в то же время, и не оправдывать Его (поскольку иудейские старейшины были убеждены в Его виновности). Как можно ухитриться совместить два таких вопиющих противоречия? Мы видим, как он увиливает, пытаясь освободить Иисуса и успокоить иудеев, т.е. поступить одновременно справедливо и не справедливо. Таким образом, он пробовал уклониться четыре раза.

Во-первых, узнав, что Иисус — галилеянин и, следовательно, находится под юрисдикцией Ирода, Пилат отправил Иисуса к Ироду, надеясь переложить ответственность за принятие решения на его плечи. Но Ирод возвратил к нему Иисуса, так и не вынеся приговора (Лк. 23:5-12).

Во-вторых, он испробовал полумеры: «Итак, наказав Его (т. е. предав Его бичеванию), отпущу». Он надеялся, что толпа удовлетворится наказанием менее суровым, чем высшая мера, и утолит жажду крови зрелищем израненной спины. Это было позорной попыткой. Ведь если Иисус был не виновен, Его следовало отпустить без промедления, тем более, без предварительной порки.

---

[5] «К Гаю» 38, с. 165
[6] Лк. 23:4; Ин. 18:38.
[7] Лк. 23:13-15; ср. Ин. 19:4-5.
[8] Лк. 23:22; Ин. 19:6.

В-третьих, он пытался поступить правильно (отпустить Иисуса), используя неверную предпосылку (чтобы толпа выбрала Его). Вспомнив устоявшуюся традицию, согласно которой прокуратор отпускал на Пасху одного из заключенных, он понадеялся, что народ дарует эту привилегию Иисусу. Тогда Пилат смог бы отпустить Его в знак милосердия, а не справедливости. Это был как хитрый, так и постыдный замысел, и люди помешали исполнению этого замысла, потребовав, чтобы прокуратор даровал прощение закоренелому преступнику и убийце Варавве.

В-четвертых, он попытался заявить о своей невинности. Он взял воду и, на глазах у всего народа, вымыл руки, говоря: «Невиновен я в крови Праведника Сего» (Мф. 27:24). А затем, не дождавшись, пока руки высохнут, предал Иисуса на распятие. Как мог он взять на себя такую тяжелую вину после того, как заявил о своей невиновности?

Очень просто обвинять Пилата и не обращать внимания на собственный в такой же степени коварный образ действий. Стремясь укрыться от боли, сопряженной с полным посвящением себя Христу, мы также пытаемся прибегнуть к подобным уловкам. Мы перекладываем необходимость принятия решения на чужие плечи, предпочитаем пойти на компромисс или избираем неверное основание, чтобы прославить Иисуса (например, славим Его как учителя, а не как Господа), а иногда даже публично заявляем о своей преданности Ему, в то время как в глубине души не согласны с Ним.

В повествовании Луки мы находим три выражения, которые раскрывают нам смысл того, что в конце концов сделал Пилат: «и превозмог крик их», «и Пилат решил быть по прошению их» и «Иисуса предал в их волю» (Лк. 23:23-25). Их крик, их прошение, их воля — вот перед чем безвольно капитулировал Пилат. Он «желал отпустить Иисуса» (Лк. 23:20), но также «желал сделать угодное народу» (Мк. 15:15). Толпа победила. Почему? Потому что люди сказали ему: «Если отпустишь Его, ты не друг кесарю; всякий, делающий себя царем, противник кесарю» (Ин. 19:12). Это решило исход дела. Нужно было выбирать между честью и амбициями, между принципами и выгодой. Уже два или три раза до этого у него возникали трения с императором Тиберием. Он не мог позволить себе еще одной оплошности.

Конечно же, Иисус был не виновен. Бесспорно, было бы справедливо Его отпустить. Но как мог Пилат встать на сторону невиновности и справедливости, если тем самым он противоречил воле народа, пренебрегал его руководителями, и, кроме того, мог спровоцировать этим мятеж, что влекло за собой потерю императорской милости? Голос его совести был заглушён более громким голосом рационалистических размышлений. Он пошел на компромисс, потому что был трусом.

Еврейский народ и его священники

Мы не можем снять с Пилата бремя его вины, но тем не менее признаем, что он был вынужден выбирать из двух зол, а перед этим выбором его поставили иудейские старейшины. Ибо именно они отдали Иисуса на его суд, обвинили Его в подрывных заявлениях и учении и спровоцировали народ требовать Его распятия. Поэтому, как сказал Сам Иисус: «более греха на том, кто предал Меня тебе» (Ин. 19:11). Возможно, он говорил о первосвященнике Каиафе, поскольку использовал единственное число, но подразумевался синедрион в целом. В действительности, виновен был и весь народ, как смело заявил об этом Петр вскоре после дня Пятидесятницы: «мужи Израильские!.. Иисуса, Которого вы предали и от Которого отреклись пред лицем Пилата, когда он полагал освободить его; но вы от Святого и Праведного отреклись, и попросили даровать вам человека убийцу, а Начальника жизни убили...» (Деян. 3:12-15). Кажется, что та же толпа, которая бурно приветствовала Иисуса при входе в Иерусалим в «вербное» воскресенье, через пять дней громко требовала пролития Его крови. Но еще большая вина лежит на правителях, подстрекавших народ.

С самого начала Своего служения Иисус нарушал основы еврейского общественного строя. Во-первых, Он не соответствовал общепринятым стандартам. Хотя Иисус вел Себя как раввин (учитель), Он ступил на эту стезю не так, как все остальные, и

строил Свою карьеру не по правилам. У Него не было ни должного образования и опыта, ни полномочий. Далее, Своим провокационным поведением, братским отношением к людям с сомнительной репутацией, обедами, заменяющими пост, осквернением субботы и исцелением больных Он давал повод для споров. Он не только пренебрег обычаями предков («преданиями старцев») и полностью отверг их, но также порицал фарисеев за то, что они превознесли их выше Писания. С Его слов, они заботились больше об исполнении правил, чем о людях, о церемониальном очищении, нежели о моральной чистоте; о законе, нежели о любви. Он даже обвинял их в лицемерии, называя «слепыми вождями слепых» и сравнивая с «окрашенными гробами, которые снаружи кажутся красивыми, а внутри полны костей мертвых и всякой нечистоты» (Мф. 23:27). Подобные обвинения были недопустимы. Кроме того, Он подрывал их авторитет. И в то же самое время Он дерзко заявлял, что является Господином субботы, что знает Бога, как никто другой — как Своего Отца, и даже что Сам Он равен Богу. Он богохульствовал. Да, вот чем Он занимался — богохульствовал!

Поэтому при мысли об Иисусе они исполнялись негодования, подкрепленного уверенностью в своей правоте. Его учение было ересью. Его поведение оскорбляло священный закон. Он вводил народ в заблуждение. Ходили также слухи, что Он сеял неверность по отношению к кесарю. Итак, Его нужно было остановить, пока Он не причинил еще большего вреда. В их распоряжении имелись веские политические, теологические и этические причины, дающие им право требовать, чтобы Его арестовали, осудили и заставили молчать. Более того, далее тогда, когда они доставили Его в суд и учинили допрос, Его заявления были исполнены богохульством. Они слышали Его слова собственными ушами. В дополнительных свидетельствах не было необходимости. Он был откровенным богохульником и потому заслуживал смерти. Это было совершенно очевидно. Он был виновен, а их руки были чисты.

И все же, все же... нельзя сказать, что иудейские старейшины были чисты и безупречны. Даже если не касаться главного вопроса — правдой или ложью были заявления Иисуса, еще одной стороной дела была их мотивация. Что было главной причиной неприязненного отношения священников к Иисусу? Крылась ли истинная причина в том, что они переживали о политической стабильности, доктринальной точности и моральной чистоте? Пилат считал иначе. Его не обманули их логические доводы, особенно их притворная верность императору. Как сказал Г. Б. Свит: «под их возмущением он почувствовал откровенно порочную зависть»[9]. Или, как выразился Матфей: «ибо знал, что предали Его из зависти»[10]. У нас нет причин сомневаться в заключении Пилата. Он мог проницательно судить о характере того или иного человека. Кроме того, евангелисты, включив его суждение в свои повествования, по-видимому, подтверждают верность этого его наблюдения.

Зависть! Зависть — это обратная сторона монеты, называемой тщеславием. Завидует другим лишь тот, кто до этого гордился лишь самим собой. А иудейские правители гордились, гордились своей принадлежностью к народу, своей религией и своей моралью. Они гордились уходящей в века историей особых отношений их народа с Богом, гордились тем, что занимают в народе руководящее положение, но более всего они гордились своей властью. Их состязание с Иисусом было в сущности борьбой за власть. Ведь он бросил вызов их власти, а Сам в то же время был наделен властью, которой им так, очевидно, не хватало. Когда иудейские правители пришли к Нему с испытывающим вопросом: «Какою властью Ты это делаешь? и Кто Тебе дал власть делать это?» (Мк. 11:28), они думали, что поставили Его в тупик. Но вместо этого Он прижал их к стене встречным вопросом: «Крещение Иоанново с небес было, или от человеков? отвечайте Мне» (ст. 30). Они очутились в безвыходном положении и не могли ответить «с небес», потому что Тогда Он спросил бы, почему они не верят Иоанну. С другой стороны, они не

[9] Swete, H. B. The Gospel According to St. Mark (Macmillan, 1898), p. 350.
[10] Мф. 27:18; ср. Мк. 15:10.

могли сказать и «от человеков», потому что боялись людей, считавших его настоящим пророком, поэтому ничего не ответили. Их уклончивость была показателем их неискренности. Если они не смогли достойно принять вызов, исходивший от авторитета Иоанна, то, бесспорно, не могли принять и вызов, исходивший от власти Иисуса. Он утверждал, что обладает властью проповедовать о Боге, изгонять бесов, прощать грехи, судить мир. Всем этим Он коренным образом отличался от иудейских правителей, ведь единственной известной им властью была апелляция к другим авторитетам. Кроме того, Его власть отличалась подлинностью, не нуждающейся в доказательствах. Она была настоящей и не требовала собственных усилий, то есть была данной Богом.

В связи с этим они чувствовали угрозу со стороны Иисуса. Он подрывал их авторитет, их власть над народом, уверенность и уважение к себе, но в то же время присущие Ему качества оставались невредимыми. Они «завидовали» ему и потому были решительно настроены избавиться от Него. Обратите внимание: Матфей повествует о двух заговорах с целью устранения Иисуса, причиной которых была зависть: первый был задуман Иродом Великим в самом начале жизни Иисуса, а второй — священниками в конце ее. В обоих случаях заговорщики чувствовали, что их власть находится под угрозой, поэтому пытались «погубить» Иисуса[11]. Какими бы приемлемыми ни казались политические и теологические доводы священников, по всей вероятности, именно зависть толкнула их «предать» Иисуса Пилату, чтобы тот погубил Его (Мк. 15:1,10).

На наше отношение к Иисусу сегодня оказывают влияния те же греховные чувства. Он по-прежнему остается, как сказал К. С. Льюис, «трансцендентальной помехой»[12]. Нас раздражает то, что Он вмешивается в наше личное пространство, требует почитать Его, ожидает от нас повиновения. Неужели Он не может оставить нас в покое, — с досадой спрашиваем мы, — и заняться Своими делами? На что Он каждый раз отвечает, что мы и есть Его дело и что Он никогда не оставит нас «в покое». И мы также начинаем воспринимать Его как воинственного противника, нарушающего наш покой, покушающегося на наш статус-кво, подрывающего наш авторитет и уважение к себе. Мы тоже хотим избавиться от Него.

Иуда Искариот, предатель

Теперь, когда мы проследили, как священники передали Иисуса Пилату и как Пилат передал Его воинам, мы должны обратить внимание на то, как в самом начале Его передал в руки священников Иуда. Этот акт имеет более точное название — «предательство». И действительно, люди всегда будут помнить страстной четверг как «ту ночь, в которую предан был» Иисус Христос (1 Кор. 11:23), а Иуду — как «предателя Его». Эта обвинительная эпитафия стоит около его имени уже при первом его упоминании в Евангелиях в списке Двенадцати. Авторы трех синоптических Евангелий поместили его в конце списка Апостолов[13].

Довольно часто приходится слышать, что люди сочувствуют Иуде. Они считают, что ему досталась незаслуженно плохая участь при жизни, да и после смерти его обвиняют в несправедливой жестокости. «Как-никак, — говорят они, — если Иисусу суждено было умереть, кто-то должен был Его предать. Так за что винить Иуду? Он был только орудием провидения, жертвой предопределения». Конечно, сама Библия говорит о том, что Иисус «знал, кто Его предаст»[14], и называл его «сыном погибели, да сбудется Писание »[15]. Справедливо и то, что Иуда совершил этот поступок только после того, как сатана «вложил в сердце» ему «предать», а затем «вошел в него»[16].

Тем не менее, ни один из этих факторов не оправдывает Иуду. Он в ответе за то,

---

[11] Мф. 2:13 и 27:20.
[12] C.S. Lewis, Surprised by Joy (Geoffrey Bles, 1955), p. 163.
[13] Мф. 10:4; Мк. 3:19; Лк. 6:16.
[14] Ин. 6:64, 71; 13:11.
[15] Ин. 17:12; ср. Деян. 1:15-17, 25.
[16] Ин. 13:2, 27; ср. Лк. 22:3.

что совершил, — нет сомнений, что замыслы зрели в его голове на протяжении некоторого времени до самого предательства. Тот факт, что его предательство было предсказано в Писании, не означает, что он был не свободной личностью — так же, как наличие ветхозаветных предсказаний о смерти Иисуса не означает, что Он отдал Свою жизнь не добровольно, поэтому Лука позже напишет о «неправедности» Иуды (Деян. 1:18). *(Прим. ред. 10).* Каким бы сильным ни было влияние сатаны в жизни Иуды, несомненно, был момент, когда он поддался ему. Из повествования явно видно, что Иисус обращается с ним, как с человеком, несущим ответственность за свои действия. Даже в последнюю минуту в горнице, где проходила Тайная Вечеря, Он последний раз взывает к Иуде, обмакнув кусок хлеба и подав ему (Ин. 13:25-30). Но Иуда не ответил на призыв Иисуса, а его предательство всегда производило впечатление крайне отвратительного поступка, потому что оно было вопиющим нарушением законов гостеприимства. Этим он исполнил еще одно пророчество, в котором оказано: «Даже человек мирный со мною, на которого я полагался, который ел хлеб мой, поднял на меня пяту» (Пс. 40:10). Но с наибольшей очевидностью циничность Иуды проявилась в том, что он решил предать своего Учителя поцелуем — использовать этот знак дружеских отношений для того, чтобы разрушить их. И Иисус подтверждает виновность Иуды, говоря: «Горе тому человеку, которым Сын Человеческий предается: лучше было бы тому человеку не родиться» (Мк. 14:12). Но не только Иисус проклял его, он сам впоследствии проклял себя. Он признал, что виновен в предательстве невинной души, возвратил деньги, за которые продал Иисуса и совершил самоубийство. Несомненно, им овладели скорее угрызения совести, чем раскаяние, но, по крайней мере, он признал свою вину.

Мотивы преступления Иуды уже долгое время занимают умы и дают почву для построения различных теорий тем, кто изучает его личность. Одна группа убеждена, что он принадлежал к зелотам[17], присоединился к Иисусу и Его последователям, надеясь, что они поддержат национально-освободительное движение, а затем предал Его, либо вследствие политического разочарования, либо задумав таким путем вынудить Иисуса перейти к действиям и убедить Его сражаться. Те, кто являются сторонниками такого воссоздания событий, считают, что нашли подкрепляющий их теорию аргумент в его имени, «Искариот», хотя все остальные признают, что он спорный. Общеизвестно, что это имя обозначает происхождение Иуды — «из Кириафа», городка в северной области Иудеи, упоминание о котором мы встречаем в книге Иисуса Навина (15:25). Но те, кто считают Иуду зелотом, предполагают, что существует взаимосвязь между словами «Искариот» и «сикариос», т.е. убийца (от латинского «сика» и греческого «сикарион» — «кинжал»). Иосиф Флавий ссылается на «сикариев»[18].

Вдохновленные фанатическим еврейским национализмом, они исполнились решимости вернуть своей стране независимость, освободив ее из-под колониального господства Рима, и ради этой цели они готовы были убивать своих политических врагов, которых презирали как предателей. В Новом Завете мы находим лишь одно упоминание о них: римский сотник, спасший Павла от расправы в Иерусалиме, сказал, что принял его за «того Египтянина, который перед сими днями произвел возмущение и вывел в пустыню четыре тысячи человек разбойников (сикариев)» (Деян. 21:38).

Другие толкователи считают такой вариант воссоздания событий довольно необоснованным, и рассматривают отступничество Иуды как результат морального падения, а не как поступок, обусловленный политическими мотивами. Они конкретно

---

[17] Основателем партии зелотов был Иуда, названный по имени своего тезки «Иуды Галилеянина», который в 6 г. н.э. поднял вооруженное восстание против Рима (он упомянут в Деян. 5:37). Мятеж потерпел неудачу и Иуда был убит, но его сыновья продолжили борьбу. Крепость Масада была последним оплотом зелотского сопротивления Риму, она пала в 74 г. н.э. Вильям Варкли является одним из тех, кто считает «наиболее вероятным», что Иуда был зелотом и что его поцелуй в Гефсиманском саду был «неумышленным вероломством», но, скорее, знаком, провоцирующим Иисуса отказаться от Своей нерешительности и начать долгожданную кампанию (Barclay, William, Crucified and Crowned (SCM, 1961), pp. 36-38).

[18] См. Иосиф Флавий «Древности» (20.163-165, 186-188) и «Иудейская война» (2.245-257).

называют зависть, о которой упоминает четвертый евангелист. Он сообщает нам, что Иуда был «казначеем» (как мы бы его назвали) группы учеников, так как ему была доверена общественная касса. Замечание Иоанна связано с помазанием Иисуса Марией из Вифании. Она принесла алебастровый сосуд, наполненный очень дорогим ароматным маслом («чистым нардом» согласно словам Марка и Иоанна), которое она выливала на Иисуса, возлежавшего у стола, пока весь дом не наполнился благоуханием. Это был знак абсолютной, почти отчаянной преданности, которую Сам Иисус назвал «добрым делом». Но у некоторых из присутствующих (чье мнение выразил Иуда) это вызвало обратную реакцию. Скептически глядя на нее, они буквально фыркали от самоуверенного негодования. «К чему такая трата? — говорили они. — К чему такая глупая расточительность? Эту мирру можно было бы продать за большие деньги, равнозначные годичной заработной плате, и раздать деньги бедным». Но это замечание было неискренним, как говорит далее Иоанн. Иуда «сказал... это не потому, что заботился о нищих, но потому, что был не чист на руку: он имел при себе денежный ящик и носил, что туда опускали». И действительно, сразу же после того, как он увидел и осудил поступок Марии, который расценил как безответственную расточительность, он, вероятно, поспешил к первосвященникам, чтобы возместить убытки. «Что вы дадите мне, и я вам продам Его?», — спросил он. Нет сомнений в том, что после этого вопроса они начали торговаться и, в конце концов, сошлись на 30 серебряных монетах — средней цене, за которую можно было купить раба. Евангелисты, с их высоко драматическим способом изложения, намеренно противопоставляют Марию и Иуду, ее безграничную щедрость и его хладнокровно рассчитанную сделку. Мы можем только догадываться, какие еще темные вожделения руководили им, но Иоанн настаивает на том, что, в конечном счете, им овладела жадность к деньгам. Расстроенный растратой годового дохода, он пошел и продал Иисуса за деньги, не составлявшие и трети этой суммы[19].

Не зря Иисус говорит нам «смотрите, берегитесь любостяжания», а Павел утверждает, что любовь к деньгам — это «корень всех зол»[20], ибо в погоне за наживой люди скатываются *в* бездну безнравственности. Судьи, беря взятки, фальсифицировали справедливость так же, как израильские судьи, о которых Амос говорил: «продают правого за серебро и бедного — за пару сандалий» (2:6). Политики используют данную им власть, чтобы заключить контракты с тем, кто предложит наивысшую цену, а шпионы опустились до того, что продают врагу государственные секреты своей страны. Бизнесмены участвуют в темных делах, рискуя благосостоянием других людей ради заключения более выгодной сделки. Известны даже случаи, когда общепризнанные духовные наставники превращали религию в коммерческое предприятие, а некоторые все еще продолжают заниматься этим, потому кандидатов в пасторы предупреждают не быть «корыстолюбивыми»[21]. Бее эти люди говорят на том лее языке, что и Иуда: «что вы дадите мне, и я вам предам Его?» Все они, от наемного убийцы, готового торговаться о цене за чью-нибудь жизнь, до мелкого чиновника, оттягивающего оформление пропуска или паспорта до того момента, пока ему не дадут взятку, заявляют, что «каждый человек имеет свою цену». Иуда не был исключением. Иисус сказал, что служить одновременно Богу и деньгам невозможно. Иуда избрал деньги. Многие пошли по его следам. *(Прим. ред. 11).*

Их грехи и наши

Мы рассмотрели три личности — Пилата, Каиафу и Иуду, — на которых евангелисты возлагают основную вину за распятие Иисуса, и тех, кто был каким-либо образом связан с ними: первосвященников, народ и воинов. Когда речь заходит о ком-нибудь из них, употребляется один и тот же глагол — «парадидоми», означающий «передать», «отдать» или «предать». Иисус предсказывал, что будет «предан... в руки

[19] Мф. 26:6-16; Мк. 14:3-11; Ин. 12:3-8; 13:29.
[20] Лк. 12:15 (RSV); 1Тим. 6:10.
[21] 1 Тим. 3:3, 8; Тит. 1:7; ср. Деян. 8:18-23; 20:33-34.

человеческие» или «предан... на распятие»[22]. Евангелисты построили свое повествование таким образом, чтобы показать нам, как сбылись эти предсказания. Сначала Иуда «предал Его» первосвященникам (из жадности), затем первосвященники «предали Его» Пилату (из зависти), а впоследствии Пилат «предал Иисуса» воинам на распятие (из малодушия)[23].

Наша интуитивная реакция на это накопление зла вторит вопросу изумленного Пилата: «Какое же зло сделал Он?» (Мф. 27:23). Но Пилат так и не получил вразумительного ответа. Толпа лишь истерически кричала: «Распни Его!» Но почему?

«За что? Что сделал мой Господь? За что был ненавидим? Он повелел хромым ходить, Слепым позволил видеть. Святая кровь! Людьми ж она Отвержена и попрана».

Оправдывать их — наша естественная реакция, потому что мы видим в них себя и хотели бы найти оправдание себе. И действительно, у них были смягчающие обстоятельства. Как сказал Сам Иисус, моля о прощении распинавших Его воинов, «не знают, что делают». Петр сказал приблизительно то же толпе евреев в Иерусалиме: «Я знаю, братия, что вы, как и начальники ваши, сделали это по неведению». Павел прибавил, что, если бы «власти века сего» все понимали, они «не распяли бы Господа славы»[24]. Тем не менее, им было известно достаточно для того, чтобы считать их виновными и осужденными за свои действия. Не брали ли они на себя всю ответственность за свои поступки, когда кричали: «Кровь Его на нас и на детях наших»?[25] В день Пятидесятницы Петр сказал об этом абсолютно прямо: «Твердо знай, весь дом Израилев, что Бог соделал Господом и Христом Сего Иисуса, *Которого вы распяли*». К тому же, даже не собираясь оспаривать его приговор, слушатели «умилились сердцем» и спросили, что им нужно делать, чтобы загладить эту вину (Деян. 2:36-37). Стефан говорил еще более откровенно, обращаясь к синедриону, что привело его к мученической смерти.

Назвав членов синедриона «Жестоковыйные! Люди с необрезанным сердцем и ушами», он обвинил их в том, что они сопротивляются Святому Духу так же, как некогда их предки. Предыдущие поколения преследовали пророков и убивали тех, кто предсказывал пришествие Мессии, а современники Стефана предали и убили Самого Мессию (Деян. 7:51-52). Позже Павел использует подобные выражения в своем Первом послании к Фессалоникийцам, где он говорит о враждебном отношении иудеев к Благой Вести: они «убили и Господа Иисуса и Его пророков, и нас изгнали». Но гнев Божий падет на них за то, что они пытаются мешать язычникам спастись (1 Фес. 2:14-1.6).

В наши дни уже совсем не популярно обвинять евреев в том, что они распяли Иисуса. И действительно, если кто-то использует этот довод, чтобы злословить или преследовать евреев (как это делали раньше), или как оправдание антисемитизма, это совершенно непростительно. Но, чтобы не становиться антисемитами, мы не должны делать вид, что еврейский народ был абсолютно неповинен. Хотя, признавая их вину, мы должны дополнить, что другие народы разделили ее с ними. Именно так и считали Апостолы. Ирод и Пилат, язычники и евреи, пишут они, вместе «собрались на» Иисуса (Деян. 4:27). И, что еще более важно, мы тоже виновны. Если бы мы оказались на месте тех людей, поступили бы точно так же. Мы на самом деле так и поступаем. Ведь каждый раз, когда мы отходим от Христа, «распинаем в себе Сына Божия и ругаемся Ему» (Евр. 6:6). И мы приносим Иисуса в жертву нашей жадности, как сделал это Иуда, в жертву нашей зависти, как первосвященники, и нашим амбициям, как Пилат. «Стоял ли ты рядом, когда распинали моего Господа?» — спрашивает пожилой негритянский проповедник. И мы обязаны ответить: «Да». Не только в качестве зрителей, но it роли соучастников, виновных соучастников, которые вынашивают недобрые замыслы, плетут интриги, предают, торгуются и готовы выдать Его на распятие.

Мы можем попытаться умыть руки и снять с себя ответственность, как это сделал

---

[22] Мф. 17:22; 26:2.
[23] Иуда (Мф. 26:14-16), священники (Мф. 27:18), Пилат (Мф. 27:26).
[24] Лк. 23:34; Деян. 3:17; 1 Кор. 2:8.
[25] Мф. 27:25; ср. Деян. 5:28.

Пилат. Но наши усилия будут такими же тщетными, ибо наши руки в крови. Перед тем, как мы начнем воспринимать крест как что-то совершенное *для нас* (ведущее нас к вере и поклонению), мы должны воспринимать его, как что-то совершенное *нами* (ведущее нас к покаянию). И действительно, «только тот, кто готов признать свою долю вины в распятии, может претендовать на свою долю благодати», как выразился Кэнон Питер Грин[26].

Горициус Бонар (1808-1889), которого называли «королем шотландских создателей гимнов», замечательно выразил эту мысль такими словами:

«Я пролил праведную кровь
И, ко кресту прибив,
Распял я Божьего Христа,
Глумился я над Ним.
В беснующейся той толпе
Затмил я всех собой.
И в каждом грубом выкрике
Я слышу голос свой.
Вокруг креста бурлит народ,
Насмешкам плюясь.
Но мнится мне, что там стоял
Один насмешник — я».

До этих пор, отвечая на вопрос «Почему Христос умер?», мы в основном обращали внимание на то, как это описано в Евангелиях. Они показывают нам цепочку ответственных (от Иуды до первосвященников, от первосвященников до Пилата, от Пилата до воинов) и, по меньшей мере, косвенно говорят о том, что их действиями управляла та же жадность, зависть и страх, что и нашими. Однако, это еще не все, о чем говорят авторы Евангелий. Я пропустил еще один существенный фактор, который они запечатлели: хотя Иисус был убит за грехи человечества, Он умер не как мученик. Напротив, Он пошел на крест добровольно, даже намеренно. Он посвятил Себя этому поступку с самого начала Своего служения.

Принимая крещение, Он отождествил Себя с грешниками (что позже получит свое завершение на кресте), и, будучи искушаем, отказался уклониться от крестного пути. Иисус несколько раз предсказывал Свои страдания и смерть, как мы увидели из предыдущей главы, и уверенно направлялся в Иерусалим, чтобы там встретить Свою смерть. Постоянное упоминание глагола «должен» в связи с Его смертью говорит не о каком-то внешнем принуждении, а о внутренней решимости выполнить то, что Ему было предназначено. «Пастырь добрый полагает жизнь свою за овец», — говорил Он. И позже, уже опуская метафору: «Я отдаю жизнь Мою... никто не отнимает се у Меня, но Я Сам отдаю ее» (Ин. 10:11, 17-18).

Более того: когда Апостолы перенесли в свои I Послания тот факт, что Иисус пошел на смерть добровольно, они несколько раз использовали тот же глагол «парадидоми», которым евангелисты обозначали «предание» Его на смерть другим людям. Так Павел писал о «Сыне Божьем, возлюбившем меня и предавшем («парадонтос») Себя за меня»[27]. Вероятно, это было сознательным повторением текста Ис. 53:12, где говорится, что Он «предал (LXX — «паредотэ») душу Свою на смерть». Павел использует то же слово, рассматривая самопожертвование Сына глубже, чем просто как жертву, принесенную Его Отцом. Например, «Тот, Кто Сына Своего не пощадил, но предал («паредокэн») Его за всех нас, как с Ним не дарует нам и всего?»[28].Октавиус Винслоу замечательно выразил это следующей краткой фразой: «Кто отдал Иисуса на смерть? Не Иуда, и не за деньги; не Пилат, и не из-за страха; не евреи, и не из-за зависти, а

[26] Green, Peter, Watchers by the Cross: thoughts on the seven last words (Longmans Green, 1934), p. 17.
[27] Гал. 2:20; ср. Еф. 5:2, 25, также Лк. 23:46.
[28] Рим. 8:32; ср. 4:25.

Его Отец — из любви!»[29]

Мы должны понимать неразрывность этих двух дополняющих друг друга взглядов на сущность креста. С точки зрения человека Иуда предал Иисуса первосвященникам, которые предали Его Пилату, тот предал Его воинам, а последние распяли Его. Но с точки зрения Бога Отец отдал Его, и Сам Иисус отдал Себя на смерть ради нас. Когда мы задумываемся о кресте, мы можем сказать себе, что «Это сделал я — Его заставили пойти на это мои грехи», так и то, что «Это сделал Он — Он пошел на это из Своей любви». Апостол Петр объединил две эти истины в своем знаменитом утверждении, произнесенном в день Пятидесятницы: «Сего, по определенному совету и предведению Божию преданного» и «вы взяли, и, пригвоздивши руками беззаконных, убили»[30]. Таким образом, Петр говорит о том, что Иисус умер как во исполнение Божьего плана, так и по причине греховности человечества. Ибо тот самый крест, который, согласно сказанному в этой главе, разоблачил человеческие пороки, был в то же время явлением божественной воли преодолеть разоблаченную посредством креста человеческую порочность.

В заключение этой главы я вернусь к вопросу, с которого начал ее: Почему Иисус Христос умер? Сначала я ответил так: Он не умер, Он был убит. А теперь я должен дать еще один ответ, противоположный первому. Он не был убит, Он умер, добровольно отдав Свою жизнь, чтобы исполнить волю Отца.

Чтобы распознать, в чем заключалась воля Его Отца, нам нужно будет еще раз вернуться к тем же событиям, но, на этот раз, рассматривая не только внешнюю сторону вещей.

---

[29] Я признателен Дэвиду Киндому за обращение моего внимания на это выражение, который Джон Мюрэй включил в свой Комментарий к Римлянам (англ. изд. — т.1, с. 324), взяв его из О. Винслоу «Нет никакого осуждения во Христе Иисусе» (1857).

[30] Деян. 2:23; ср. 4:28. Позже в своем Первом послании Петр описывает Иисуса как Агнца, «избранного от создания мира» (1:19-20).

3

ЗА ГРАНЬЮ ОЧЕВИДНОГО

В предыдущих главах я попытался установить два факта относительно креста. Первый — его первостепенное значение (для Христа, для Его Апостолов и для Его Церкви во все времена), и второй — преднамеренный характер распятия (несмотря на то, что оно было обусловлено порочностью человечества, оно также было исполнением неизменной Божьей воли, добровольно принятой Христом, Который предал Себя насмерть).

Но почему? Здесь мы возвращаемся к изначальной загадке. Что делает распятие Иисуса настолько значительным, что, несмотря на весь ассоциирующийся с ним ужас, позор и боль, Бог заранее запланировал его, а Христос пошел на это?

Изначальный замысел

Возможно, лучше всего отвечать на этот вопрос и четыре этапа, начиная с простого и очевидного и постепенно переходя к загадочному и непостижимому.

Во-первых, *Христос умер за нас*. Его смерть была но только необходимой и добровольной, но также альтруистической и благотворной. Он принял ее не ради Себя Самого, а ради нас, с верой, что именно так Он обеспечит нам благо, которое мы не смогли бы получить никаким иным путем. Он говорил, что Пастырь добрый полагает жизнь Свою «за овец», за их благополучие. Слова, сказанные Им при преломлении хлеба, созвучны первой фразе: «Сие есть Тело Мое, которое за вас предается». Апостолы переняли эту простую истину и повторяли ее, иногда придавая ей личную окраску, заменив второе лицо первым: «Христос умер за нас»[1]. Здесь мы еще не находим объяснения или какого-либо указания на то благословение, которое Он хотел нам дать и ради которого пошел на смерть, но, по крайней мере, мы пришли к согласию относительно «за вас» и «за нас».

Во-вторых, *Христос умер за нас, чтобы привести нас к Богу* (1 Пет. 3:18). Благотворной целью Его смерти является наше примирение. Как гласит Никейский Символ Веры, «ради нас (в общем) и ради нашего спасения (в частности) сошел Он с небес...» Спасение, которое Он приобрел ценой Своей смерти ради нас, изображается по-разному. Иногда его воспринимают в свете обусловивших его негативных, явлений, то есть как оправдание, прощение или избавление. В других же случаях обращают внимание на позитивные аспекты: новая или вечная жизнь, мир с Богом, радостное пребывание в Его присутствии и общении.[2] Для нас сейчас важно не то, какие именно слова использованы для его описания. Главное то, что, приняв смерть, Он может даровать нам великое благословение спасения.

В-третьих, *Христос умер за наши грехи.* Наши грехи препятствовали получению того дара, который Он хотел нам дать. Следовательно, чтобы мы получили этот дар, их необходимо было устранить. И Он разрешил проблему наших грехов, устранив их путем Собственной смерти. Выражение «за грехи наши» (а также подобные ему) встречается у большинства основных авторов Нового Завета; они достаточно ясно говорят о том, что смерть Христа и наши грехи связаны друг с другом, и нам еще предстоит выяснить, каким именно образом. Вот ряд иллюстрирующих это цитат: «Христос умер за грехи наши, по Писанию» (Павел); «Христос... однажды пострадал за грехи наши» (Петр); «Он же

---

[1] Ин. 10:11,15; Лк. 22:19; Рим. 5:8; Еф. 5:2; 1 Фес. 5:10; Тит. 2:14. Профессор Мартин Хенгел аргументированно доказал, что концепция личной добровольной смерти за свой город, семью, друзей, истину или удовлетворение воли богов была широко распространенной в греко-римском мире. Для выражения этой мысли использовалось особое составное слово «хуперапотнескейн» («умереть за». Поэтому евангельское выражение «Христос умер за нас» могло без труда быть понято языческими слушателями первого века (Hengel, Martin, The Atonement: the origin of the doctrine in the New Testament, tr. John Bowden (1980; SCM, 1981), pp. 1-32).

[2] О негативном аспекте искупления см. Гал. 1:4; Еф. 1:7; Евр. 9:28. О позитивном значении смерти Христа см. Ин. 3:14-16; 1 Пет. 3:18; Еф. 2:16; Кол. 1:20; 1Фес. 5:10.

однажды, к концу веков, явился для уничтожения греха жертвою Своею» и «Он же, принесши одну жертву за грехи...» (Послание к Евреям); «Кровь Иисуса Христа, Сына Его, очищает нас от всякого греха» (Иоанн); «Ему, возлюбившему нас и омывшему нас от грехов наших Кровию Своею... слава» (Откровение)[3]. Все эти (и многие другие) стихи говорят о связи между Его смертью и нашими грехами. Какая же это связь?

В-четвертых, умирая за наши грехи, *Христос умер нашей смертью.* Другими словами, признавая, что между Его смертью и нашими грехами существует связь, следует помнить, что связь эта — не просто следствие (Он пал жертвой нашей человеческой жестокости), но кара (Он, безгрешный, понес ту кару, которая была определена людям за совершение грехов). Ибо, согласно Писанию, смерть связана с грехом и является справедливой карой за него: «Возмездие за грех — смерть» (Рим. 6:23). Во всей Библии смерть человека рассматривается не как *естественное* событие, но как акт *возмездия.* Будучи чуждым явлением в Божьем совершенном мире, она не входила в Его первоначальные планы для человечества. Конечно, исследования ископаемых показывают, что тление и смерть присутствовали в мире животных до того, как был создан человек. Но для человека, созданного по Его образу Богом, по-видимому, уготовлена более высокая участь, возможно, достаточно близкая к «вознесению» Еноха и Илии и «изменению», которым подвергнутся живые верующие в момент пришествия Иисуса[4]. Во всем Писании смерть (как физическая, так и духовная) считается божественной карой за неповиновение человека[5], поэтому, когда речь идет о смерти, в ее выражениях сквозит ужас; а тот факт, что человек «уподобится животным, которые погибают», и что «участь сынов человеческих и участь животных — участь одна» воспринимается как аномалия[6]. Отсюда и сильное «возмущение», которое испытал Иисус, столкнувшись лицом к лицу со смертью у гроба Лазаря[7]. Смерть была чужеродным явлением в творении Божьем. Иисус отвергал ее; Он не мог воспринимать ее как нечто само собой разумеющееся. Следовательно, если смерть — возмездие за грех, а Иисус был безгрешным по Своей природе, в характере и поступках, не приходим ли мы к выводу, что Ему не нужно было умирать? Нельзя ли было вместо этого просто «вознести» Его на небо? Когда Его тело начало светиться во время преображения на вершине горы, не увидели ли Апостолы прообраз Его воскрешенного тела (отсюда и приказание Иисуса никому не рассказывать об этом до тех пор, пока Он не воскреснет) (Мк. 9:9)? Не мог ли Он в этот момент просто перейти прямо на небеса и избежать смерти? Однако Он вернулся в наш мир, чтобы *добровольно* взойти на крест. Иисус утверждал, что никто не может отнять у Него жизнь; Он собирался отдать ее по Своей собственной воле. Поэтому в момент смерти, как записал Лука, Иисус действовал по Своему усмотрению. «Отче! — сказал Он, — В руки Твои предаю дух Мой»[8]. Все это означает, что в простом выражении из Нового Завета: «Он умер за наши грехи», заложено гораздо больше, чем видно с первого взгляда. Оно подтверждает, что Иисус Христос, Который, будучи безгрешным, не должен был умирать, принял за нас смерть, которая была возмездием за наши грехи.

В последующих главах мы более детально рассмотрим логику, моральный аспект и категоричность этого утверждения. В данный же момент будем довольствоваться этой предварительной четырехступенчатой схемой:

(1) Христос умер за нас, ради нашего блага;

(2) то «благо», ради которого Он умер, было нашим спасением;

(3) чтобы дать его нам, Христу пришлось устранить наши грехи;

---

[3] 1 Пет. 3:18; 1 Ин. 1:7; 1 Кор. 15:3; Евр. 9:26; 10:12; Откр. 1:5—6.

[4] См. Быт. 5:24; 4 Цар. 2:1-11; 1 Кор. 15:50-54.

[5] Напр. Быт. 2:17; 3:3, 19, 23; Рим. 5:12-14; Откр. 20:14; 21:8.

[6] Пс. 48:13, 21; Бккл. 3:19-21.

[7] См. частотность глагола «эмбримаомай» в Ин. 11:33, 38. Его значение, используемое для описания недовольного фыркания лошадей, было перенесено для выражения сильных человеческих чувств неудовлетворения и негодования.

[8] Ин. 10:18; Лк. 23:46.

(4) Он принял ту смерть, которую заслуживали мы. Вопрос, которым я задаюсь сейчас и который хочу исследовать в этой главе, — соответствует ли эта предварительная теологическая схема фактам. Является ли эта теория слишком сложной и насильно привязанной к повествованию о кресте или же она логически вытекает из повествования евангелистов, и не будь ее, было бы это повествование несвязным? Я склоняюсь в пользу последнего предположения. В дальнейшем постараюсь продемонстрировать, что все, о чем повествуют евангелисты, опираясь на рассказы очевидцев, лишено домысла. Они просто позволяют нам немного заглянуть в мышление Самого Христа.

Итак, давайте рассмотрим три главные сцены из последних двадцати четырех часов жизни Иисуса на этой земле — Тайная Вечеря, Гефсиманский сад и место, именуемое Голгофа. Но, анализируя их, мы не сможем ограничиться простым пересказом этой печальной истории, поскольку каждый эпизод содержит высказывания Иисуса, которые требуют объяснения и не могут быть попросту отброшены как непонятные. Не все происходящее нашло отражение в словах и действиях, кое-что осталось за гранью очевидного. Под всем этим проглядывает теологическая истина даже тогда, когда нам хотелось бы отмахнуться от нее. Мы чувствуем себя обязанными, в частности, задаться вопросами относительно учреждения Вечери Господней, «агонии» в Гефсиманском саду и «возгласа оставленности» на кресте.

Прежде чем перейти к рассмотрению этих вопросов, мы должны сосредоточить внимание на одном немаловажном факте. Он касается позиции, которую занимал Иисус на протяжении всей Своей жизни. Интересующая нас история начинается вечером Страстного Четверга. Иисус уже видел последний в Своей земной жизни закат. Примерно через пятнадцать часов Его тело будет распростерто на кресте. Не пройдет и двадцати четырех часов, как Он умрет и будет похоронен. И Он знал это. Что особенно поражает, так это Его предвидение будущей миссии. Иисус был довольно молодым человеком, лет тридцати-тридцати пяти, что называется, в расцвете сил. Он не прожил и половины отведенного человеку времени. Люди Его возраста только предвкушают лучшие годы своей жизни. Магомет дожил до шестидесяти, Сократ — до семидесяти, а Платон и Будда умерли, когда им было за восемьдесят. Если смерть заносит свою косу над молодым человеком, крушение всех надежд повергает его в уныние. Но не Иисуса, и вот по какой простой причине: Он воспринимает Свою грядущую смерть не как конец Своей миссии, но как шаг, необходимый для ее выполнения. Точно за несколько секунд до Своей смерти (и не ранее) Он был способен выкрикнуть: «Свершилось!» Таким образом, несмотря на то, что это был Его последний вечер и Ему оставалось жить всего несколько часов, Он не *смотрел назад*, на выполненную или, может быть, неудавшуюся миссию. Он *устремлялся* к той миссии, которая ожидала Его. Миссия Человека, прожившего тридцать-тридцать пять лет, должна быть выполнена в течение последних двадцати четырех, точнее, шести часов Его жизни.

Тайная Вечеря в горнице

Иисус провел последний вечер, уединившись со Своими Апостолами. Это был первый день опресноков, и они собрались вместе на пасхальный ужин в доме одного их друга. Эта комната описана так: «Горница большая, устланная, готовая», и мы можем представить, как они «возлежали» вокруг стола, облокотившись на лежащие на полу подушки. Очевидно, на этом ужине не присутствовал слуга — никто не омыл ноги Апостолов перед началом ужина. И ни один из них не обладал достаточным смирением, чтобы взять на себя эту грязную работу. Поэтому они пришли в крайнее замешательство, когда за ужином Иисус препоясался полотенцем, налил воды в умывальницу и обошел учеников, обмывая им ноги, то есть делая то, что не захотел сделать ни один из них. Затем Он рассказывал им, что настоящая любовь всегда выражается в смиренном служении, и мир узнает, что они — Его ученики в том случае, если они будут любить друг друга. В противовес рассказу о жертвенной любви и любви-служении он предупреждает о том, что один из них предаст Его. Он также подробно говорит им о Своем предстоящем уходе, о

пришествии Утешителя, Который заменит Его, о различном служении наставления и свидетельства, которое будет нести этот Дух истины.

Они зачарованно наблюдали, как еще до окончания ужина Он взял хлеб, благословил Его (а именно, поблагодарил за него), разломал и раздал ученикам со словами: «Сие есть Тело Мое, которое за вас предается; сие творите в Мое воспоминание». Затем Он взял чашу с вином, благословил ее и передал Апостолам, сказав .либо: «Сия чаша есть новый завет в Моей Крови», либо «Сие есть Кровь Моя нового завета, за многих изливаемая во оставление грехов... Сие творите, когда только будет пить, в Мое воспоминание»[9].

Это чрезвычайно важные слова и действия. К сожалению, они стали для нас настолько привычными, что уже не производят должного впечатления, хотя они свидетельствуют о взглядах Иисуса на Собственную смерть. Совершая эти действия с хлебом и вином, Он показывал ученикам символический прообраз Своей смерти перед тем, как они станут свидетелями ее реального осуществления, объяснив ее значение и цель. Он преподал им, по меньшей мере, три истины.

Первая была связана с *первостепенной значимостью Его смерти.* В течение последнего вечера с ними Он торжественно и обдуманно давал им указания относительно Своей собственной поминальной церемонии. Она не должна быть одноразовой акцией, как современные поминальные службы — последняя дань, которую отдают умершему его друзья и близкие. Напротив, это принятие хлеба и вина или служение (или и то, и другое) должно проходить регулярно. Он четко заповедал делать это неоднократно: «Сие творите в Мое воспоминание». Как им следует поступать? Повторять вслед за Иисусом как действия, так и слова, а именно: брать, ломать, благословлять, отождествлять и раздавать хлеб и вино. Что символизировали хлеб и вино? Объяснение мы находим в Его словах. О хлебе Он сказал: «Сие есть Тело Мое, которое за вас предается», а о вине: «Сия есть Кровь Моя, за многих изливаемая». Итак, как хлеб, так и вино говорили им о Его смерти. Хлеб символизировал не живое Его тело, возлежащее за их столом, а то тело, которое будет вскоре «предано» за них на смерть. Вино также символизировало не ту кровь, которая текла по Его венам, пока Он разговаривал с ними, а ту, которая вскоре будет «излита» за них при Его смерти. Эти свидетельства ясны и неопровержимы. Причастие, установленное Иисусом и являющееся единственным введенным им поминальным обычаем, символизирует не Его рождение или жизнь, не Его слова или действия, а исключительно Его смерть. Ничто другое не могло настолько ясно указать на то непреложное значение, которое Иисус придавал Своей смерти. Он хотел остаться в памяти людей в основном благодаря Своей смерти. Таким образом, мы можем сказать, что христианство не существует в отрыве от креста. Если крест не занимает главного места в нашей вере, значит, мы исповедуем веру не в Иисуса.

Во-вторых, Иисус объяснял им *цель Своей смерти.* Согласно Павлу и Матфею, слова Иисуса о чаше относились не только к Его «Крови», но и к «новому завету», ассоциируемому с Его Кровью, которая, как добавляет Матфей, должна была пролиться «во оставление грехов». Это поистине фантастическое утверждение: посредством смерти Иисуса и пролитой Им Крови Бог по собственной инициативе заключает со Своим народом новый договор или «завет», одним из наиболее важных обетовании которого станет прощение грешников. Что Он имел в виду?

За много столетий до этих событий Бог заключил завет с Авраамом, обещая благословить его плодородными землями и многочисленным потомством. Бог возобновил этот завет на горе Синай после освобождения израильтян (потомков Авраама) из Египта. Он поклялся быть их Богом и сделать их Своим народом. Более того, Его завет был подкреплен кровью жертв: «И взял Моисей крови, и окропил народ, говоря: вот кровь

[9] Административные же слова записаны кем-то другим, но не Павлом и «синоптическими» евангелистами. См. 1 Кор. 11:23-25, Мф. 26:26-28; Мк. 14:22-24; Лк. 22:17-19.

завета, который Господь заключил с вами о всех словах сих»[10]. Прошло не одно столетие, за это время люди отошли от Бога, нарушали завет с Ним и вызвали на себя Его осуждение, пока однажды, в седьмом веке до нашей эры, Иеремия не получил Божье слово:

«Вот наступают дни, говорит Господь,
когда я заключу с домом Израиля и с домом Иуды новый завет, —
не такой завет, какой Я заключил с отцами их и тот день,
когда взял их за руку, чтобы вывести их из земли Египетской;
тот завет Мой они нарушили, хотя Я оставался и союзе с ними, говорит Господь.
Но вот завет,
который Я заключу с домом Израилевым после тех дней, говорит Господь:
вложу закон мой во внутренность их и на сердцах и х. напишу его,
и буду им Богом, а они будут Моим народом.
И уже не будут учить друг друга, брат — брата и говорить: «познайте Господа»,
ибо все сами будут знать Меня, от малого до большого, говорит Господь,
потому что Я прощу беззакония их и грехов их уже не вспомяну более»
(Иер. 31:31-34).

Прошло более шести столетий, исполненных терпеливого ожидания и возрастающей надежды, пока однажды вечером в одной горнице в Иерусалиме крестьянин из Галилеи, по профессии плотник, а по роду занятий — проповедник, взял на Себя смелость продолжить: «Новый завет, о котором пророчествовал Иеремия, скоро будет заключен; прощение грешников, обещанное в нем, будет вскоре даровано людям; а жертвой, которая скрепит этот завет и даст людям прощение, будет Моя смерть и Моя пролитая кровь». Можно ли переоценить ошеломляющий эффект, который производит подобное утверждение? Вот взгляд Иисуса на Собственную смерть. Это — определенная свыше Жертва, которой будет скреплен Новый завет, содержащий обетование прощения. Он намеревался умереть, чтобы даровать Своему народу новозаветные отношения с Богом.

Третья истина, которую Иисус преподал им, касалась *необходимости личного принятия Его смерти.* Если наше предположение о том, что во время Тайной Вечери Иисус символически показывал Свою грядущую смерть, верно, то следует принять во внимание, как разыгрывалась эта «инсценировка». Иисус не был единственным актером, выступающим на сцене перед двенадцатью зрителями, но она касалась их в такой же степени, как и Его, поэтому они принимали участие в действии наравне с Ним. Действительно, Он взял, благословил и разломил хлеб, а затем, раздав для вкушения, объяснил значение происходящего. Затем взял и благословил чашу, но, давая им отпить из нее, объяснил и ее значение. Таким образом, они были не просто зрителями этой сцены о кресте; они сами принимали в ней участие. Разумеется, они поняли, что хотел им сказать Иисус. Во-первых, недостаточно было просто разломить хлеб и испить вина, но необходимо было лично понять значение этого действия. Во-вторых, Он не мог просто умереть, но ученики должны были лично принять блага, дарованные Его смертью. Принятие хлеба и вина было и остается видимым символом того, что мы признаем Христа как нашего распятого Спасителя и принимаем Его в свое сердце верою. Иисус уже говорил об этом в Своей великой проповеди, посвященной Хлебу Жизни, после того, как накормил пять тысяч человек:

«Истинно, истинно говорю вам:
если не будете есть Плоти Сына Человеческого и пить Крови Его,
то не будете иметь в себе жизни;
Ядущий Мою Плоть и пиющий Мою Кровь имеет жизнь вечную,
и Я воскрешу его в последний день;
Ибо Плоть Моя истинно есть пища, и Кровь Моя истинно есть питие»

[10] Исх. 24:8. См. также как на этот завет ссылаются Ис. 42˙6; 49:8; Зах. 9:11 и Евр. 9:18-20.

(Ин. 6:53-55).

Как Его слова, сказанные при данных обстоятельствах, так и Его действия во время Тайной Вечери подтверждают одну и ту же истину. То, что Он, умерши, отдал Свое тело и кровь — это одно, а то, что мы должны принять благословения, дарованные Его смертью — совсем другое. Тем не менее многие не видят различия между этими двумя аспектами. Я все еще помню, каким открытием было для меня в молодости услышать, что я тоже должен предпринимать какие-то действия. До этого я считал, что смерть Христа автоматически спасает мир. Когда мне объяснили, что Иисус умер за *меня,* я ответил довольно высокомерно: «Это все знают», будто сам по себе этот факт или знание о нем могли дать спасение. Но Бог но навязывает нам Свои дары, мы должны принимать их верой. Причастие остается вечным внешним символом как божественного дара, так и принятия его человеком. Он предназначен быть «приобщением Крови Христовой» и «приобщением Тела Христова» (1 Кор. 10:16).

Вот те истины, касающиеся смерти Христа, которые Он преподал во время Тайной Вечери. Во-первых, смерть имела первостепенное значение в Его представлении о Себе и о Своей миссии — Он хотел, чтобы она имела такое же значение и для нас. Во-вторых, она была необходима, чтобы заключить Новый завет и принести обещанное в нем прощение. В-третьих, для того, чтобы получить дарованные ею блага (завет и прощение), необходимо воспринимать ее лично. Причастие, установленное Иисусом, было задумано не как слегка сентиментальное «помните обо Мне», но как служение с глубоким духовным смыслом.

Тайная Вечеря и причастие производят еще более глубокое впечатление в связи с тем, что они происходят во время празднования Пасхи. Мы видим, что Иисус думает о Своей смерти как о ветхозаветном жертвоприношении. Но какое жертвоприношение Он имеет в виду? Вероятно, не только то, которое совершили на горе Синай (Исх. 24), в результате чего был решительно восстановлен завет, но и пасхальную жертву, о которой говорит 12-я глава книги Исход. Она стала ежегодным ознаменованием Божьего освобождения израильтян и заключения завета с ними.

Согласно синоптическим Евангелиям, Тайная Вечеря была пасхальным ужином, следующим за жертвоприношением пасхальных агнцев. Об этом говорит тот факт, что ученики спросили Иисуса, какое помещение они должны приготовить, где они могли бы «есть пасху»; Сам Иисус тоже называл этот ужин «сия Пасха»[11]. В то же время, согласно Иоанну, пасхальный ужин вкушали только в пятницу вечером. Это значит, что Иисус умирал на кресте в то самое время, когда приносили в жертву пасхальных агнцев[12]. Иоахим Иеремиас в своем капитальном труде «Евхаристические слова Иисуса» основательно развил три основные существующие теории, пытающиеся согласовать эти две хронологии (с. 20-62). Наиболее убедительной следует считать ту, которая объявляет верными оба исчисления: судя по всему, им следовали две разные группы людей. Либо фарисеи и саддукеи пользовались отличными друг от друга календарями, разница между которыми составляла один день, либо в Иерусалиме во время празднования находилось такое множество пилигримов (примерно до 100 000), что одного дня для жертвоприношения было мало, и галилеяне убивали агнцев в четверг и ели их в тот же вечер, а иудеи исполняли эти ритуальные обычаи днем позже.

Как бы ни согласовывались эти две хронологии, связь этих событий с Пасхой придает еще большее значение тем трем истинам, которые мы только что рассмотрели. Первостепенное значение, которое Иисус придавал Своей смерти, подчеркивается еще и тем, что Он фактически давал указание заменить ежегодное празднование ветхозаветной Пасхи Его Вечерей. Ведь Он объяснял символизм хлеба и вина («Это Тело Мое... это Кровь Моя») так же, как глава арамейской еврейской семьи — пасхальной пищи («Это хлеб бедствия, который должны были есть отцы наши, когда вышли из Египта», с. 54-

[11] Мк. 14:12-16; Лк. 22:15.
[12] Ин.. 18:28; ср. Ин. 19:36 и Исх. 12:46.

57)[13]. Таким образом, «Иисус дал образец того, как следует изъяснять значение Пасхи» (с. 61).

Это сообщает дополнительные сведения о том, как Иисус понимал назначение Своей смерти. Он «предчувствует», как пишет Иеремиас, «убийство, которое отделит Его плоть от крови. Другими словами, *Иисус говорит о Себе как о жертве*». «Вероятнее всего, Он говорит о Себе как о пасхальном агнце», следовательно, Его последняя притча значит: «Я иду на смерть как истинная пасхальная жертва» (с. 222-224). Это имеет письма глубокий смысл, поскольку в первую Пасху и Египте каждый закланный пасхальный агнец замещал сына-первенца, и последний мог жить только в том случае, если вместо него умирал агнец. Необходимо было не только убить агнца, но и побрызгать его кровью на косяк входных дверей, а его мясо съесть за семейным ужином. Таким образом, пасхальный ритуал также подтверждал третий урок Иисуса: блага, дарованные Его смертью, нужно принимать лично.

Агония в Гефсиманском саду

Ужин завершен, Иисус передает Апостолам Свои наставления. Он убеждает их пребывать в Нем, как ветви пребывают на виноградной лозе. Он предупреждает их о той враждебной позиции, которую займет по отношению к ним мир, но призывает, несмотря на неприятие, свидетельствовать о Нем, помня, что Дух Истины будет самым могущественным свидетелем. Он также молится: сначала о Себе, о том, чтобы Он смог прославить Отца в предстоящем Ему тяжелом испытании; затем о них, чтобы они придерживались истины, святости, своего призвания и единства, и в заключение — обо всех последующих поколениях, которые уверуют в Него на основании их свидетельства. В конце Апостолы исполняют пасхальный гимн и все вместе покидают горницу. Была тихая ночь. Они проходят по улицам города и под мягким светом пасхальной луны пересекают Кедронскую долину, поднимаются на Елеонскую гору и сворачивают в оливковый сад. Очевидно, это любимое место отдыха Иисуса, так как Иоанн говорит, что «Иисус часто собирался там с учениками Своими» (18:2). Здесь происходит нечто такое, что, несмотря на сдержанную манеру повествования евангелистов, требует обязательного объяснения и приоткрывает завесу над тем, какая невероятно высокая цена заплачена Иисусом за восхождение на крест. Мы справедливо называем это «агонией в Гефсиманском саду».

Попросив большинство Апостолов молиться, Иисус удалился от них, взяв с собой трех самых близких учеников: Петра, Иакова и Иоанна. Отведя их на некоторое расстояние, Господь говорит им: «душа Моя скорбит смертельно» и просит бодрствовать вместе с Ним. Затем в полном одиночестве Он отходит еще дальше, падает ниц и молится: «Отче Мой! Если возможно, да минует Меня чаша сия; впрочем не как Я хочу, но как Ты». Возвратившись к Апостолам, Он застает их спящими и начинает увещевать. Отойдя от них во второй раз, Он молится: «Отче Мой! Если не может чаша сия миновать Меня, чтобы Мне не пить ее, да будет воля Твоя». Вторично Он застает Апостолов спящими. Тогда Он опять удаляется от них и молится в третий раз, повторяя предыдущую молитву. Возвратившись к ученикам после третьей молитвы, Он видит, что они продолжают спать, потому что не могли понять непостижимую тайну Его страдания. Он должен пережить его Сам. В какой-то момент, как пишет Лука, Он был «в борении» (или «агонии») и молился так усердно, что «был пот Его, как капли крови, падающие на землю»[14].

Подходя к этому священному моменту, мы должны прежде всего обратить внимание на очень емкие слова, сказанные Иисусом и использованные евангелистами для передачи Его сильных чувств. В некоторой степени мы уже подготовлены к ним благодаря двум Его предыдущим утверждениям. Первое, записанное Лукой, гласит, что

---

[13] Ср. Исх. 12:26-27; 13:8; Втор. 16:3.

[14] Душевная агония Иисуса в Гефсиманском саду описана Матфеем (26:36-46), Марком (14:32-42) и Лукой (22:39-46). Иоанн не упоминает о ней, хотя говорит о том, что Иисус отправился со своими учениками в оливковый сад, находящийся у подножия Елеонской горы, где Он был предан и арестован (18:1-12).

Он «крещением должен... креститься» и «томиться» (или «испытывать давление, мучение» — «сюнэхо»), пока это не свершится. Второе мы находим у Иоанна. Он пишет, что душа Иисуса «возмутилась» (или «взволновалась» — «тарассо») до такой степени, что Он даже задумался, не попросить ли Своего Отца избавить Его от «часа сего». Это было гефсиманское предчувствие[15].

Б. Б. Уорфилд провел тщательное исследование и собрал полученные результаты в книге, озаглавленной «Об эмоциональной жизни нашего Господа». В ней он пишет о тех терминах, которые использовали авторы синоптических Евангелий, повествуя о событиях в Гефсиманском саду. Он толкует слово «агониа», использованное Лукой, как «ужас (оцепенение), нежелание, основанное на страхе». Матфей и Марк используют два одинаковых выражения. Он предполагает, что основной смысл слова «тосковать» («адемонэо») — «испытывать глубокое отвращение, возможно смешанное с отчаянием», в то время как слова, которыми Иисус характеризует Себя — «душа Моя скорбит смертельно» («пэрилюпос») — «выражают печаль или, точнее, душевную боль, страдание, которое окружает Его со всех сторон и от которого нет спасения ». Марк использует еще одну, встречающуюся только у него, фразу — «начал ужасаться» («эктамбеомай»), которую толкуют как «был поражен ужасом». Уорфилд добавляет, что это «термин, определяющий душевное состояние более точно, как испуг, если вообще не страх или ужас»[16]. Все эти выразительные слова, взятые вместе, говорят о том, что Иисус чувствовал острую душевную боль, и когда Он с опасением и буквально с ужасом думал о предстоящем суровом испытании, то весь покрывался испариной.

Он говорит об этом испытании как о горькой «чаше». Он горячо молится о том, чтобы, если возможно, она минула Его и Ему не пришлось испить ее. Что стоит за этой чашей? Пытался ли Он избежать физического страдания, мук бичевания и распятия, возможно, в сочетании с душевной болью, причиненной предательством, отречением и бегством Его друзей, насмешками и унижениями со стороны Его врагов? Ничто не могло убедить меня в том, что эта чаша, приводившая Иисуса в ужас, символизировала что-либо из этого списка (какими бы тяжелыми ни были эти испытания) или все вместе взятое. На протяжении всего Его служения ничто не могло сломить Его физическую и душевную смелость. Предположение, что в этот момент Он испугался боли, оскорблений или смерти, кажется мне нелепым. Согласно Платону, Сократ, находясь в тюремной камере в Афинах, принял чашу с ядом цикуты, «не вздрогнув и не изменившись в лице». Затем «поднес чашу к губам и легко и спокойно испил ее». Когда его друзья залились слезами, он упрекнул их в «нелепости» такой реакции и стал убеждать «оставаться спокойными и смелыми»[17]. Он умер без страха, сожаления или протеста. Был ли Сократ храбрее Иисуса или их чаши были наполнены разным ядом?

Вспомним христиан-мучеников. Иисус Сам говорил последователям, что, когда их будут оскорблять, преследовать и злословить, они должны «радоваться и веселиться». Неужели Иисус Сам не следовал тем принципам, которые проповедовал? Безусловно, их разделяли и Апостолы. Покидая синедрион с кровоточащими после безжалостного бичевания спинами, они даже радовались, «что за имя Господа Иисуса удостоились принять бесчестие». Боль и отверженность они принимали с радостью и считали привилегией, а не пугающим испытанием, которого хотелось бы избежать[18].

В послеапостольский период было даже стремление приобщиться к мученичеству Христа. Игнатий, бывший в начале второго века епископом Антиохии Сирийской, по пути в Рим умолял поместную церковь не пытаться освободить его любой ценой, чтобы не

---

[15] Лк. 12:50; Ин. 12:27.

[16] Это специфическое греческое слово встречается в Мф. 26:37; Мк. 14:33 и Лк. 22:44. Очерк Уорфилда опубликован в его «Личности и Труде» (Warfield, B. B., The Person and Work of Christ, ed. Samuel G. Craig (Presbyterian & Reformed Publishing Company, 1950). pp. 93-145). Его перевод этих слов можно найти на с.130-131.

[17] «Федон» (117-118).

[18] Мф. 5:11-12; Деян. 5:41; Фил. 1:29-30.

лишиться этой чести! «Пусть на моем пути встанут огонь и крест, — писал он, — пусть мне встретятся стаи диких зверей, пусть они разобьют мои кости и разорвут мои члены, пусть истерзают все тело, а дьявол обрушит на меня всю свою злобу; пусть со мной произойдет все это, если таким путем я смогу обрести Христа Иисуса!»[19] Спустя несколько лет, в середине второго века, 86-летний епископ Смирны Поликарп отказался спасти себе жизнь путем побега или отречения от Христа и был сожжен на костре. Перед тем, как он был предан огню, епископ молился: «О, Отче, благословляю Тебя, ибо Ты счел меня достойным войти в число мучеников»[20]. Первый известный нам христианин-мученик Альбиан, живший в третьем веке в Британии в период одного из жесточайших преследований, был сначала «жестоко избит, но перенес страдания за Господа с терпением и даже с радостью», а затем обезглавлен[21]. Подобные примеры мы находим в каждом поколении христиан. «О, радость, которую познали охваченные жарким пламенем мученики за Христа! И хотя они были такой же плотью и кровью, как и мы, души их могли радоваться даже тогда, когда тела их горели», — восклицал Ричард Бакстер[22].

Из множества примеров, относящихся к нашему столетию, я выбрал только те, которые приводит Саду Сундар Синг, христианский мистик и евангелист из Индии. Он рассказывал, например, о тибетском миссионере, которого его мучители подвергли бичеванию и затем стали втирать соль в его раны, однако его «лицо светилось радостью и спокойствием». Другого зашили в сырую кожу яка и оставили высыхать на солнце в течение трех дней, но он «все это время был исполнен радости» и благодарил Бога за честь страдать за Него. Саду действительно иногда приукрашивал свои рассказы и идеализировал героев, но нет причин сомневаться в его свидетельстве, которое он вынес из собственного опыта и жизни других людей: Бог дает Своим последователям необыкновенную радость и мир даже в период жестоких мучений[23].

Мы же возвращаемся к одинокому человеку в Гефсиманском оливковом саду — распростертому на земле, покрытому испариной, переполненному горем и ужасом, молящему о том, чтобы, если возможно, Ему не пришлось испить эту чашу. Мученики радовались, Он же был печален; они стремились навстречу своей судьбе, Ему же стоило труда принять ее. Как нам сравнивать их? Каким образом мог Он вдохновить их, если Сам поколебался в той ситуации, и которой они не дрогнули? Кроме того, до этих пор Он ясно осознавал необходимость Своих страданий и смерти, был полон решимости исполнить все, что было Ему предназначено, и решительно противостоял любому, кто пытался сбить Его с намеченного пути. Неужели все внезапно изменилось? Оказался ли Он теперь, когда настал час испытания, дезертиром? Нет и еще раз нет! Все, что мы знаем о Его учении, характере и образе действий вопиют против такого заключения.

Та чаша, которой Он избегал, представляла нечто иное. Она символизировала не физическую боль бичевания и распятия и не душевные мучения из-за того, что Его ненавидели и отвергли даже близкие люди, а агонию духа, берущего на себя все грехи мира. Другими словами, это было принятием на себя божественного осуждения, которого заслуживали эти грехи. То, что это толкование верно, находит многократное подтверждение в Ветхом Завете, поскольку и в Книгах Мудрости, и в Книгах Пророков «чаша» Господа всегда была символом Его гнева. Сказано, что грешный человек «пьет от гнева Вседержителя» (Поп. 21:20). Посредством Иезекииля Яхве предупреждает Иерусалим, что вскоре его постигнет та же судьба, что и Самарию, которая была разрушена:

«Ты будешь пить чашу сестры твоей, глубокую и широкую,
и подвергнешься посмеянию и позору, по огромной вместительности ее.

---

[19] Цитирую по: Foxe, John, Book of Martyrs (1554; Religious Tract Society, 1926), p. 19.
[20] Там же, с. 20-25.
[21] Там же, с. 31-33.
[22] См. Baxter, Richard, The Saints' Everlasting Rest (1650), in Practical Works, vol. 23, ed. William Orme (James Duncan, 1830), p. 393.
[23] Heiler, Friedrich, The Gospel of Sadhu Sundar Singh (1924; (George Alien &Unwin, 1927), pp. 173-178.

Опьянение и горести будешь исполнена: чаша ужаса и опустошения — чаша сестры твоей, Самарии!

И выпьешь ее и осушишь...» (Иез. 23:32-34).

Вскоре это пророчество о суде исполнилось, и после этого пророки начали ободрять народ обещаниями возрождения. Говоря об Иерусалиме: «Ты, который из руки Господа выпил чашу ярости Его, выпил до дна чашу опьянения, осушил», — Исаия призывает его проснуться и восстать, ибо Господь уже забрал эту чашу из его рук и ему больше никогда не придется испить ее вновь. Господь давал чашу Своей ярости не только непокорным. Псалом 74 — это размышление о всемирном Божьем суде: «Ибо чаша в руке Господа, вино кипит в ней, полное смешения, и Он наливает из нее. Даже дрожжи ее будут выжимать и пить все нечестивые земли». Так же Иеремии было сказано взять из рук Господа чашу, наполненную вином Его гнева и давать ее всем тем народам, к которым он послан. Эта же риторическая фигура повторяется в книге Откровение, где говорится, что нечестивый «будет пить вино ярости Божией, вино цельное, приготовленное в чаше гнева Его», а страшный суд описан как выливание «семи чаш гнева Божия на землю»[24].

Иисус, несомненно, хорошо знал этот ветхозаветный образ. Он, несомненно, узнал предлагаемую Ему чашу — чашу, содержащую вино Божьего гнева, которое давали нечестивым и которое вызывало полную дезориентацию тела (пошатывание) и разума (омрачение), как при опьянении. Отождествится ли Он с грешниками настолько, что понесет положенное им наказание? Его безгрешная душа приходила в трепет от этого соприкосновения с человеческим грехом. Он в ужасе отступал, предчувствуя отчужденность Своего Отца, которая сопутствовала осуждению человеческих грехов. Иисус ни секунды не протестовал.

Его взгляд, очевидно, затуманился, и Его дух был поглощен ужасающим мраком, но Он продолжал сохранять контроль над Своей волей. Каждая молитва начиналась словами: «Отче Мой! Если возможно, да минует Меня чаша сия» и заканчивалась: «Впрочем, не как Я хочу, но как Ты». И хотя теоретически для Бога «все возможно», как Иисус Сам подтвердил в Гефсиманском саду (Мк. 14:36), это же было невозможно. Целью любящего Бога было спасти грешников, не ущемляя закон; а это было бы немыслимо без смерти Спасителя, взявшего на Себя все грехи человечества. Как Он мог молить о том, чтобы Его избавили от «этого часа» — смертного часа? «Нет», — сказал Он, Он не станет молить об этом, ведь «на сей час Я и пришел» (Ин. 12:27).

Из этой агонии ужаса, обдумай значение предстоящей смерти, Иисус вынес спокойную и непоколебимую уверенность, поэтому, когда Петр в безумной попытке предотвратить арест своего Учителя выхватил меч, Иисус смог сказать: «Неужели Мне не пить чаши, которую дал Мне Отец?» (Ин. 18:11). Принимая во внимание то, что Иоанн не включил в свою книгу отчаянные молитвы Иисуса о том, чтобы эта чаша минула Его, это упоминание о ней обретает еще большее значение. Теперь Иисус знает, что эта чаша не обойдет Его. Ее дал Иисусу Отец. И Он ее выпьет. Более того, какую бы боль и муку Он ни примет с этой чашей, Он все же признает, что исполнить волю пославшего Его Отца и завершить Свой труд будет (как можно сказать) Его «хлебом», полностью удовлетворяющим Его голод (Ин. 4:34).

Агония в саду предваряет еще более мучительную агонию на кресте. Если для Иисуса было настолько мучительным само предчувствие того, как Он возьмет на Себя грехи и примет Божий гнев, то каково Ему было испытать все это в действительности?

«Нам не понять, не рассказать,
Какую боль познал Он.
Но знаем мы — Он ради нас
Страдал и принял кару».

Возглас оставленности на кресте

[24] Ис. 51:17-22, Пс. 74:9; Иер. 25:15-29 (ср. Авв. 2:16); 49:12; Откр. 14:10; 16:1 и далее; 18:6.

Мы опустим детали предательства и ареста Иисуса, суда Анны и Каиафы, Ирода и Пилата, отречения Петра, жестоких издевательств со стороны священников и солдат, плевков и бичевания, истерических криков толпы, требующей распять Его и перейдем к заключительной части этой истории. Осужденный на смерть через распятие, «как овца, веден был Он на заклание, и, как агнец перед стригущим его, безгласен, так Он не отверзал уст Своих» (Ис. 53:7). Неся Свой крест, пока вместо Него не заставили его нести Симона Киринеянина, пройдет Он по via dolorosa: от города к Голгофе, «лобному месту». «И распяли Его» запишут евангелисты, решив не останавливаться на том, как с Него срывали одежду, грубо забивали гвозди, как искажалось Его тело, когда крест приводили в вертикальное положение и опускали в приготовленное углубление. Даже мучительная боль не могла заглушить Его повторяющуюся молитву: «Отче! Прости им, ибо не знают, что делают». Воины делили Его одежду, бросая жребий. На некотором расстоянии стояло несколько женщин. Толпа задержалась, чтобы поглазеть. Иисус поручил Иоанну заботиться о Своей матери, а ей — о нем. Он по-царски уверял раскаявшегося преступника, распятого рядом с Ним. В это время начальники глумились над Ним, выкрикивая: «Других спасал, а Себя Самого не может спасти!» Эти слова, которые задумывались как оскорбление, были на самом деле правдой. Он не мог одновременно спасти Себя и людей. Он предпочел принести в жертву Себя ради спасения мира.

Удовлетворив любопытство, толпа начала редеть. Затем наступило молчание и темнота — темнота, вероятно, потому, что никто не должен видеть, а тишина потому, что никто не может высказать ту душевную муку, которую испытывал в этот момент безгрешный Спаситель. «Когда Сын Божий родился, — писал Дуглас Вебстер, — в полночную тьму ворвался свет; когда Сын Божий умирал, в полдень наступила тьма»[25]. То, что произошло в наступившей темноте, авторы книг Библии описывают по-разному:

«Он изъязвлен был за грехи наши и мучим за беззакония наши; наказание мира нашего было на Нем, и ранами Его мы исцелились.

Все мы блуждали, как овцы, совратились каждый на свою дорогу, и Господь возложил на Него грехи всех нас.

Вот Агнец Божий, Который берет на Себя грех мира.

Ибо и Сын Человеческий... для того пришел, чтобы... отдать душу Свою для искупления многих.

Христос, однажды принесши Себя в жертву, чтобы подъять грехи многих...

Он грехи наши Сам вознес Телом Своим на древо.

Христос, чтобы привести нас к Богу, однажды пострадал за грехи наши, праведник за неправедных.

Незнавшего греха Он сделал для нас жертвою за грех, чтобы мы в Нем сделались праведными пред Богом.

Христос искупил нас от клятвы закона, сделавшись за нас клятвою»[26].

Рассмотрением ужасающей концепции того, как Иисус «понес» наш грех и даже стал «для нас жертвою за грех» и «клятвою за нас», как это произошло, и какое в нем скрыто значение, мы займемся в следующей главе. В данный момент будем считать, что наступившая темнота была внешним символом поглотившей Его тьмы духовной. Ибо что есть темнота в библейской символике, если не отделение от Бога, Который есть свет и в Котором «нет... никакой тьмы» (1 Ин. 1:5)? «Вечная тьма» — одно из определений, которые Иисус приписывал аду, поскольку он является местом, полностью лишенным Божьего света. В эту вечную тьму Божий Сын погрузился ради нас. Наши грехи закрыли от Него излучающее свет лицо Его Отца. Мы можем даже сказать, что наши грехи отправили Христа в ад — не в тот «ад» («гадэс» или место пребывания мертвых), куда Он, согласно Символу Веры, сошел после смерти, а в «ад» («геенна» или место наказания), на который обрекли Его наши грехи еще до того, как Он умер.

---

[25] Webster, Douglas, In Debt to Christ (Highway Press, 1957), p. 46.
[26] Ис. 53:5-6; Ин. 1:29; Мк. 10:45; Евр. 9:28; 1 Пет. 2:24; 3:18; 2 Кор. 5:21; Гал. 3:13.

Вероятно, это затмение продолжалось на протяжении трех часов. Его распяли в третьем часу (9 часов утра), в шестом (полдень) всю землю покрыла тьма, а в девятом (3 часа дня) Иисус, показавшись из темноты, громко воскликнул по-арамейски: «Элои, Элои! ламма савахфани?», что значило: «Боже Мой, Боже Мой! для чего Ты Меня оставил?»[27] Грекоязычные наблюдатели, присутствовавшие при этом, неправильно поняли Его слова и подумали, что Он призывает Илию. Даже сегодня многие понимают их неправильно. Этим и объясняется существование различных толкований Его «возгласа оставленности». Все интерпретаторы единодушны в том, что Он цитировал Псалом 21 (ст. 2). Но все они расходятся во мнениях относительно того, почему Он обратился к этому Псалму. Какое значение приобрела эта цитата в устах Иисуса?

Первая группа предполагает, что это было *возгласом гнева, неверия и отчаяния.* Возможно, Он не перестает надеяться, что в самый последний момент Отец пошлет Ангелов спасти Его, или, по крайней мере, что, демонстрируя беспрекословную покорность воле Своего Отца, Он мог продолжать ощущать Его близость и поддержку. Но, увы, теперь Ему стало ясно, что Его оставили, и из груди вырвался душераздирающий крик «почему?», говорящий об ужасе оставленности или открытом неповиновении. Вера Иисуса не выдержала этого испытания. Но Он, — продолжает эта группа толкователей, — конечно же, ошибался. Он считал, что Его покинули, хотя на самом деле это было не так. Те, кто предлагают такое объяснение предсмертного возгласа Иисуса, вряд ли осознают, что делают. Они отрицают Его моральное совершенство. Согласно их утверждениям, Иисус, будучи на кресте, продемонстрировал отсутствие веры, а находясь в Гефсиманском саду — трусость. Они обвиняют Его в несостоятельности в самый момент Его величайшего, главного Самопожертвования. Христианская вера протестует против такого толкования.

Второе объяснение сводится к тому, что следует воспринимать возглас отверженного как *возглас одиночества.* Иисус, как утверждают представители этой точки зрения, знал о Божьих обещаниях никогда не отступать от Своего народа и не оставлять Его[28]. Он знал о постоянстве Божьей любви, скрепленной заветом. Следовательно, Его «почему?» было выражением Его недовольства не тем, что Бог в действительности покинул Своего Сына, а тем, что Он дал Иисусу почувствовать Себя покинутым. «Иногда я думал, — писал Т. Р. Гловер, — что не существует более красноречивого примера для утверждения, которое показывает пропасть, пролегающую между чувствами и фактом»[29]. Вместо того, чтобы обратиться к Богу «Отец», в тот момент Иисус мог назвать Его только «Мой Бог», что действительно является подтверждением веры Иисуса в верность Бога Его Завету, но говорит о переживании лишения Отцовской любви и доброты. В таком случае Иисус не ошибался, не проявлял недоверие, а переживал то, что святые называли «темной ночью души»; Он осознанно пошел на это из солидарности с нами. Находясь в таком состоянии, как выразился Томас Дж. Крофорд, «божьи люди не получают сознательного удовольствия ни от радости, даруемой Его милостью, ни от благ, сопутствующих Его близости». Они не получают «ни улыбки, выражающей одобрение, ни голоса, который увещевает, никакого проявления божественной милости»[30]. Это толкование имеет право на существование. В противоположность первому оно не порочит личность Иисуса. Тем не менее перед нами встает непреодолимая трудность, мешающая нам принять его, поскольку Псалом 21:2 говорит о человеке, *в действительности* покинутом Богом, а не просто *чувствующим* себя отверженным.

Третье довольно популярное толкование гласит, что возглас Иисуса означал *победу,* что является полной противоположностью первому толкованию,

---

[27] Мк. 15:25, 33-35.
[28] Напр. И.Нав. 1:5, 9; Ис. 41:10.
[29] Glover, T. R., The Jesus of History (SCM, 1917; 2nd ed. 1920), p. 192.
[30] Crawford, Thomas J., The Doctrine of Holy Scripture Respecting the Atonement (Wm Blackwood, 1871; 5th ed. 1888), pp.137-138.

рассматривающему его как возглас отверженности. Приверженцы этого толкования утверждают, что, хотя Иисус процитировал только один стих 21-го Псалма, Он имел в виду весь Псалом, в начале и в большей половине которого повествуется об ужасных страданиях, но в конце появляется твердая уверенность и даже триумф: «Буду возвещать имя Твое братьям моим, посреди собрания восхвалять Тебя. Боящиеся Господа! Восхвалите Его... Ибо Он не презрел и не пренебрег скорби страждущего, не скрыл от него лица Своего, но услышал его, когда сей воззвал к Нему» (ст. 23-24). Это оригинальное объяснение, но (как мне кажется) оно натянуто. Что побудило Иисуса цитировать начало Псалма, если на самом деле Он ссылался на его заключительные стихи? Это было бы довольно странно. Кто бы смог понять Его замысел? Четвертое толкование является простым и естественным. Оно предлагает принять слова Иисуса во всей их целостности и воспринимать их как *возглас в действительности отверженного человека.* Я согласен с Дейлом, который писал: «Я отказываюсь принимать какое бы то ни было толкование этих слов, которое подразумевает, что они не отражают истинную позицию нашего Господа»[31]. Иисусу не нужно было раскаиваться в том, что у Него вырвался неверный возглас. До этой минуты, даже когда люди покинули Его, Он мог прибавить к сказанному: «Но Я не один, потому что Отец со Мною» (Ин. 16:32). Но когда темнота поглотила Его, Он остался в абсолютном одиночестве, так как теперь и Бог покинул Его. Как писал Кальвин: «Если бы смерть Христа ограничивалась смертью Его тела, она была бы напрасна... Если бы Его душа не понесла той же кары, Он был бы Избавителем одного только тела». Следовательно, «Он заплатил более высокую цену, подвергнув Свою душу ужасным мучениям, которые переживает осужденный и всеми покинутый человек»[32]. Итак, между Отцом и Сыном произошло самое настоящее и ужасающее разобщение; и Отец, и Сын приняли его добровольно; оно было обусловлено совершенными нами грехами и являлось справедливым наказанием за них; и Иисус выразил Свой ужас перед великой темнотой, связанной с тем, что Бог покинул Его, цитируя единственный стих Писания, в котором происходящее нашло свое точное отражение и который Он исполнил до конца, а именно, «Боже Мой! Боже Мой! для чего Ты оставил Меня?» Позже мы рассмотрим теологическую полемику вокруг этой проблемы, хотя уже сейчас считаем, тот факт, что Бог покинул распятого Иисуса, должен быть уравновешен в равной степени основанным на Библии утверждением: «Бог примирился с миром посредством Христа». Ч. И. Б. Крэнфилд справедливо подчеркивает как тот факт, что Иисус «не только чувствовал, но и в действительности был покинут Богом-Отцом», так и «следующий парадокс: несмотря на то, что Бог действительно оставил Иисуса, единство Святой Троицы сохранялось даже в этот момент»[33]. Как бы то ни было, на данном этапе достаточно будет предположить, что Иисус размышлял о 21-ом Псалме, в котором описано преследование невинного и верного Богу человека точно так же, как и о прочих Псалмах, которые Он цитировал, находясь на кресте[34]; что Он процитировал первый стих по той же причине, по которой цитировал все другие стихи Писания, а именно: Он был убежден, что исполняет написанное в них и что Его возглас принял вопросительную форму («для чего...?») не потому, что Он не знал ответа, а потому, что фрагмент ветхозаветного текста (который Он цитировал) был написан в вопросительной форме.

Практически сразу же после возгласа оставленности Иисус произнес еще подряд

---

[31] Dale, R. W., The Atonement (Congregational Union, 1894), p. 61.

[32] Кальвин Ж. «Установления», 2.16.10 и 12. Это является истиной, но довольно странным выглядит то, что Кальвин, следуя за Лютером, верит, что этим может быть объяснено Иисусово «схождение в ад» после Его смерти. Однако, какие еще могут быть объяснения этого факта отверженности Христа Богом ради нас, совершенного еще до того, как Он сошел в ад.

[33] Cranfield, C. E. B., The Gospel According to St Mark. Cambridge Greek New Testament Commentary series (CUP, 1959), pp. 458-459.

[34] Напр. «Жажду» (Ин. 19:28) является ссылкой на Пс. 68:22 (ср. Пс. 21:16), а «В Твои руки предаю дух Мой» (Лк. 23:46) цитирует Пс. 30:6.

три слова или предложения. Первое — «Жажду»: тяжелые душевные испытания нанесли тяжелый урон Его физическому состоянию. Второе — Он опять (согласно Матфею и Марку) громко воскликнул: «Свершилось». И третье — «Отче! в руки Твои предаю дух Мой»: Он спокойно, добровольно, уверенно отдал Себя в руки Отца[35]. Второй возглас, громкий победный клич, передан в тексте Евангелия одним словом «тетелестай». Это слово употреблено в совершенном времени, что значит «свершилось на данный момент и навеки». Мы обращаем внимание на то, о каком достижении говорит Иисус непосредственно перед смертью. Речь не о том, что люди совершили жестокий поступок — Он выполнил то, ради чего приходил в этот мир. Иисус взял на Себя грехи этого мира. Обдуманно, по собственной воле и возлюбив нас совершенной любовью, Он принял на Себя заслуженное нами осуждение. Он обеспечил нам спасение, установил Новый завет между Богом и людьми и открыл нам доступ к главному благословению этого завета — прощению грехов. В тот же момент завеса в храме, веками символизировавшая отчуждение грешников от Бога, разорвалась надвое сверху донизу, продемонстрировав таким образом, что препятствие греха было разрушено Богом и доступ к Нему открылся.

Спустя тридцать шесть часов Бог воскресил Иисуса из мертвых. Тот, Кто умер, приняв на Себя наше осуждение, был публично оправдан в момент воскресения. Таким образом Бог убедительно продемонстрировал, что Он умер не напрасно.

Все эти факты складываются в связанную логическую схему. Они предоставляют нам толкование смерти Иисуса, которое сводит в своеобразный научный отчет всю имеющуюся у нас информацию, не обойдя вниманием ни одного факта. Они объясняют, почему Иисус придавал первостепенное значение Своей смерти, почему Он учредил Причастие как напоминание о ней, и как, благодаря Его смерти, был установлен Новый завет, включающий обетование о прощении грехов. Они объясняют Его агонию в Гефсиманском саду в предчувствии распятия, Его мучительное чувство отверженности на кресте и Его утверждение о том, что Он сделал все необходимое для нашего спасения. Все эти события становятся понятными, если мы принимаем то объяснение, которое давал Сам Иисус и Его Апостолы: «Он грехи наши Сам вознес Телом Своим на древо».

Следовательно, крест подтверждает три истины — относительно нас, относительно Бога и относительно Иисуса Христа.

Во-первых, наши грехи абсолютно ужасны. Ничто не показывает серьезность греха с такой силой, как крест. Ведь в конечном итоге не жадность Иуды, не зависть первосвященников, не трусость и нерешительность Пилата заставили Христа взойти на него, а наша жадность, зависть, трусость и другие наши грехи, а, с другой стороны, решение Иисуса, руководимого любовью и милосердием, понести наказание за них и устранить их. Мы можем прийти ко кресту Христа очищенными и не стыдиться себя. Безразличие, эгоизм и самодовольство царствуют во всем мире, но не у подножия креста. Здесь же эти сорняки начинают усыхать и умирают. Здесь видно, насколько они неприглядны и ядовиты. Если праведный Бог не нашел другого законного пути простить нашу неправедность, кроме, как взяв их на Себя в лице Христа, то положение было на самом деле серьезным. И только тогда, когда мы осознаем это, лишившиеся в собственных глазах покрова праведности и самодовольства, мы будем готовы довериться Иисусу Христу — Спасителю, в Которым мы крайне нуждаемся.

Во-вторых, Божья любовь настолько поразительна, что это превосходит наше понимание. Всевышний мог бы, руководствуясь справедливостью, оставить нас на произвол судьбы. Он мог бы предоставить нам пожинать плоды наших злодеяний и умирать, увязнув в грехах. Мы этого заслуживали. Но Он поступил иначе. Он любил нас и потому пришел за нами в облике Христа. Он следовал за нами вплоть до мучительного одиночества креста, на котором Он взял на Себя наши грехи и вину, принял наше осуждение и смерть. Нужно иметь черствое или каменное сердце, чтобы остаться равнодушным к такой любви. Это даже больше, чем любовь. Должное имя этому —

[35] Ин. 19:28, 30; Лк. 23:46.

«благодать», что значит любовь к тому, кто ее не заслуживает.

В-третьих, спасение, данное Христом — безвозмездный дар. Он «приобрел» его для нас, дорого заплатив Своей кровью. Что же мы должны прибавить к этому? Ничего! Поскольку Он утверждал, что все уже «свершилось», мы больше ничего не можем сделать. Это, конечно же, не значит, что теперь мы вправе грешить и можем в любой момент рассчитывать на Божье прощение. Напротив, тот самый крест Христа, который является залогом безвозмездно дарованного нам спасения, должен также быть для нас основным стимулом вести праведный образ жизни. Но эта новая жизнь — следствие. Сначала мы должны смириться у подножия креста, признать, что согрешили и не заслуживаем ничего, кроме Его осуждения, поблагодарить Его за то, что Он возлюбил нас и умер за нас, и принять Его всеобъемлющее и безвозмездное прощение. Против этого смирения себя и восстает укоренившаяся в нас гордость. Нас возмущает то, что мы не можем заслужить или хотя бы что-то сделать для собственного спасения, потому мы «претыкаемся», как сказал Павел, о камень преткновения — крест[36].

[36] Ср. Деян. 2:23-24; 3:15; 4:10; 5:30; 10:39-40; 13:28-30.

Часть вторая

СУЩНОСТЬ КРЕСТА

4

ПРОБЛЕМА ПРОЩЕНИЯ

Взгляд «за грань очевидного», который я предложил в предыдущей главе, вполне может вызвать у некоторых читателей раздражение. Возможно, Вы думаете: «Этот простой ужин, именуемый Тайной Вечерей, и даже, по общему признанию, отчаянная молитва в саду, да и возглас Иисуса на кресте могут объясняться гораздо проще. Зачем понадобилось все усложнять замысловатыми теологическими рассуждениями?» Такая реакция вполне понятна.

В частности, многих смущает и наше утверждение, что, согласно Евангелиям, крест Христа является единственным фактором, на основании которого Бог прощает грешников. «Почему наше прощение должно зависеть от смерти Христа?» — спрашивают они. «Почему бы Богу просто не простить нас, не прибегая к кресту?» Как сказал один французский циник: «Le bon Dieu me pardonnera; c'est son metier» («Добрый Бог простит меня: это Его работа»)[1] «В конце концов, — может продолжить мой оппонент, — если мы согрешаем друг против друга, мы обязаны Богом прощать друг друга. Мы даже предупреждены о том, что, в случае неповиновения этой заповеди, понесем на себе серьезные последствия. Почему же Бог не может в жизни следовать тому, чему Он Сам учит, и проявлять такое же великодушие? Для того, чтобы мы простили друг друга, никто не должен умирать. Почему же Бог поднимает так много шума вокруг нашего спасения и даже заявляет, что оно было бы невозможным без принесения Его Сына в «жертву умилостивления за грехи»? Это напоминает устарелые предрассудки, от которых современному человеку давно уже надо бы отказаться».

Для нас крайне необходимо задавать такие вопросы и размышлять над ними. Мы можем дать два ответа на них уже сейчас, хотя, чтобы развить их, понадобится целая глава. Первый мы находим у архиепископа Ансельма Кентерберийского в его замечательной книге «Cur Deus Homo?» («Почему Бог стал человеком?»), которую он написал в конце одиннадцатого столетия. Если кто-то считает, пишет он, что Бог может просто простить нас, так же, как мы прощаем других людей, этот человек «еще не осознал всей серьезности греха», или, в буквальном смысле «всего бремени греха» (1.21). Второй ответ можно сформулировать подобно первому: «Вы еще не осознали величия Бога». Если у человека сформировалось искаженное представление о Боге и человеке или о святости и грехе, тогда и его представление об искуплении вины непременно будет искажено.

Дело в том, что аналогия между нашим прощением и прощением, даруемым Богом, отнюдь не верна. Да, Иисус действительно учил нас молиться «и прости нам долги наши, как и мы прощаем должникам нашим». Но Он говорил о том, что человек, не прощающий другого, сам не может быть прощен, и, следовательно, о долге прощенного человека прощать других, что ясно показано в притче о немилосердном слуге; но Он не проводил параллели между нами и Богом относительно *основания* для прощения[2]. Если мы выдвигаем следующий аргумент: «Мы прощаем друг друга, не выдвигая никаких условий — пусть Бог прощает нас так же», это говорит не об искушенности, а о нашей поверхностности, поскольку такая точка зрения не учитывает тот исходный факт, что мы — не Бог. Мы — частные лица, и проступки других людей наносят нам частные оскорбления. Бог, напротив, не является частным лицом, а наш грех — частным

---

[1] Цит. по: Neill, S. C, Christian Faith Today (Penguin, 1955), p. 145. Джеймс Денни относит эту цитату к Наину в его «Смерть Христа» (с. 186).

[2] Мф. 6:12-15;18:21-35.

оскорблением. Напротив, Бог Сам установил те законы, которые мы преступаем, а грех является бунтом против Него.

В свете вышесказанного мы должны задать себе другой важный вопрос. Мы должны спрашивать не о том, почему Богу *сложно* простить нас, а каким образом Он находит *возможность* прощать нас. Как сказал Эмиль Бруннер: «Прощение есть прямая противоположность всему тому, что можно воспринимать как должное. Нет ничего более простого, чем прощение»[3]. Или, используя слова Карнеги Симпсона, «прощение является самой простой обязанностью для человека и самой сложной проблемой для Бога»[4].

Проблема прощения коренится в неизбежном противоречии между совершенством Бога и противоборством человека; между Богом, таким, каким Он есть, и нами — такими, какими мы есть. Преградой на пути к прощению является не просто наш грех сам по себе или наша вина сама по себе, но реакция Бога на вину грешника, состоящая в сочетании Его любви и гнева. Ведь, несмотря на то, что воистину «Бог есть любовь», мы должны помнить, что Его любовь — это «любовь святая»[5], т.е. любовь, направленная на грешника, и в то же самое время, не могущая смириться с его грехом. В таком случае, каким образом Бог мог выразить Свою святую любовь? Любовь, несущую прощение грешникам, но не идущую на компромисс со святостью Бога, и Святость, осуждающую грешников, но не упраздняющую Его любовь? Как смог Бог, столкнувшись с порочностью человечества, остаться верным Себе, Своей святой любви? Говоря словами Исаии, как смог Он быть одновременно «Богом праведным и спасающим» (45:21)? Ибо, несмотря на ту истину, что Бог продемонстрировал Свою праведность, приняв меры к спасению Своего народа, слова «праведность» и «спасение» нельзя однозначно воспринимать как синонимы. Его инициатива в спасении сочеталась с Его праведностью и являлась ее выражением. На кресте Бог в обличии Христа, любящий нас святой любовью, принял на Себя кару за нашу непокорность. Он принял наказание, которое мы заслужили, чтобы дать нам прощение, которого мы не заслуживаем. На кресте Божья милость и правосудие проявились в равной мере, а противоречие между ними было устранено навеки. Божья святая любовь получила «удовлетворение».

Как бы то ни было, я забегаю наперед. Многие люди дают неверные ответы на вопросы, касающиеся креста, и даже ставят неверные вопросы, потому что они никогда не задумывались всерьез ни о бремени греха, ни о величии Бога. Чтобы сделать это сейчас, мы рассмотрим четыре основные библейские концепции, а именно: опасность греха, моральную ответственность человека, истинное и ложное чувство вины и гнев Божий. Таким образом, мы увидим характеризующую нас «цепочку»: грешные, несущие ответственность за совершенное, виновные и погибшие. Это будет довольно неприятным упражнением, во время которого подвергнется испытанию наша честность.

Серьезность греха

За последние годы само слово «грех» исчезло из словарного запаса большинства людей. Оно входит в традиционную религиозную терминологию, которую многие, по крайней мере, на становящемся все более секулярным Западе, объявляют теперь бессмысленной. Более того, далее если кто-то и упоминает слово «грех», чаще всего его понимают неправильно. Чем же он является на самом деле?

В Новом Завете для обозначения греха используются пять основных греческих слов, каждое из которых представляет его различные аспекты, как пассивные, так и активные. Наиболее часто употребляется слово «хамартиа», которое представляет грех как промах или неудачную попытку достичь цели. Существуют также «адикиа», означающее «неправедность» или «порок», и «понэриа» — мерзкая или деградирующая форма зла.

---

[3] Brunner, Emil, The Mediator, tr. Olive Wyon (1927; Westminster Press, 1947). Buchanan, Colin (ed.), p. 448.
[4] Simpson, P. Carnegie, The Fact of Christ (Hodder & Stoughton, 1900), p. 109.
[5] Объяснения относительно содержания выражения «святая любовь» см. Форсайт П.Т. «Решающее значение Креста» и «Дело Христа», а также Темпл В. «Христовы заслуги» (напр. с. 257, 269) и Бруннер Э. «Посредник».

Судя по всему, оба эти термина обозначают моральное разложение или испорченность человека. Слова, обозначающие более активный аспект: «пара-базис» (с которым мы можем связать подобное ему «параптома») — «правонарушение» или «проступок», преступление известной черты, и «аномиа» — «беззаконие», игнорирование или нарушение известного закона. В обоих случаях присутствует объективный критерий: это либо стандарт, которому мы не соответствуем, либо черта, которую намеренно преступаем.

Писание предполагает, что этот критерий, или идеал, был учрежден Богом. В сущности, это Его кодекс морали, в котором выражается Его Справедливость. Как бы то ни было, это закон не только Его, но и нашего бытия, поскольку Он создал нас по Своему образу и, сделав это, записал Свой закон в наших сердцах (Рим. 2:15). Таким образом, существует тесная связь между Божьим законом и нами, и совершить грех — значит совершить «беззаконие» (1 Ин. 3:4), то есть погрешить как против самого основания нашего духовного благополучия, так и против авторитета и любви Бога.

Как бы то ни было, Писание обращает наше внимание на нечестивый эгоцентризм греха. Каждый грех — это нарушение «первой и наибольшей заповеди», как характеризовал ее Иисус: не только нежелание любить Бога всем нашим естеством, но и активный отказ признать Его нашим Творцом и Господом и повиноваться Ему как таковому. Грехом мы отвергаем наше зависимое положение, неразрывно связанное с тем, что мы — Его творение, и начинаем добиваться независимости. Но еще хуже то, что мы посмели провозгласить нашу независимость или суверенитет, что является посягательством на место, которое принадлежит одному Богу. Грех — это не прискорбное прегрешение против общепринятых норм; его стержень — вражда против Бога (Рим. 8:7), которая порождает активное противодействие Ему. Это было описано как попытка «избавиться от Господа Бога», чтобы самим, проникшись духом «боговсемогущества», занять Его место. Эмиль Бруннер удачно обобщил это так: «Грех — это открытое неповиновение, высокомерие, желание быть равным Богу... утверждение независимости человека в противовес Богу... учреждение автономного образа мышления, морали и культуры». Он весьма уместно назвал свою книгу, цитату из которой я сейчас привел, «Человек восставший» (с. 129).

Как только мы поймем, что каждый совершенный нами грех является выражением этого духа протеста против Бога (в различной степени осознаваемого человеком), мы сможем признать вместе с Давидом: «Тебе, Тебе единому согрешил я, и лукавое пред очами Твоими сделал» (Пс. 50:6). Совершив прелюбодеяние с Вирсавией и устроив все таким образом, что ее муж Урия был убит в бою, Давид совершил чрезвычайно серьезный проступок как против них лично, так и против всего израильского народа. Но, в конечном счете, он преступил Божьи законы и совершил преступление главным образом против Бога.

Возможно, глубоко укоренившееся нежелание открыть глаза на опасность греха привело к тому, что многие наши современники исключили из своего словарного запаса само это слово. Проницательным человеком, наблюдавшим за состоянием общества и подметившим исчезновение этого слова из нашего обихода, был американский психиатр Карл Меннингер. Он написал об этом в своей книге «Что стало с грехом? ». Говоря о немощности западного общества, о господствующем в нем духе уныния и обреченности, он добавляет, что «человек избегает любого упоминания о слове «грех». «Когда-то оно было у всех на устах, а теперь его не часто услышишь, если услышишь вообще. Значит ли это, — спрашивает он, — что между грехом и нашими проблемами не существует никакой связи...? Что никто больше не грешит? Куда, на самом деле, исчез грех? Что с ним стало?» (с. 13). Исследуя причины исчезновения греха, доктор Меннингер отмечает, что, во-первых, «многие грехи перешли в категорию преступлений», т.е. переместились из ведения церкви в ведение государства, от священника — к полицейскому (с. 50). Другие же превратились в заболевания, или, по крайней мере, в их симптомы — в этом случае

наказание заменяется курсом лечения (с. 74 и далее). Третий удобный способ избавиться от него, носящий имя «общественная безответственность», предоставил нам возможность переложить вину за некоторые наши поступки, отклоняющиеся от нормы, на общество в целом или на одну из многочисленных общественных формаций (с. 94 и далее).

Др. Меннингер выступает не только за то, чтобы восстановить это слово в нашем языке, но и за признание соответствующего ему понятия. Нельзя гнать от себя мысль о грехе как об обычном культурном табу или общественном нарушении. Его нужно воспринимать со всей серьезностью. Автор делает строгий выговор проповедникам за слишком мягкое обращение с грехом и добавляет: «В нашем обществе пастор не может умалять опасность греха и в то же время продолжать на должном уровне выполнять возложенные на него обязанности» (с. 198). Ведь грех — это, «безусловно, агрессивное качество — безжалостность, нанесение оскорбления, отделение от Бога и от окружающих людей, частичная отчужденность или акт противодействия... Грех по природе своей преднамерен, дерзок и вероломен, потому что *кем-то* пренебрегают, *кого-то* оскорбляют, *кому-то* причиняют боль» (с. 19). Не обращать внимания на это явление было бы нечестно. А признание его помогло бы нам предпринять какие-то меры. Более того, восстановление серьезности греха неизбежно приведет к «возрождению и утверждению личной ответственности». В действительности, «польза» от восстановления подлинного значения греха заключается в сопутствующем ему возрождении ответственности (с. 178 и далее).

Моральная ответственность человека

Но справедливо ли обвинять людей в их проступках? Действительно ли мы несем ответственность за наши действия? Не чаще ли мы совершаем поступки под воздействием внешних сил, чем собственных желаний — таким образом, не совершается ли по отношению к нам большее количество злодеяний, чем совершаем мы сами? Здесь к нашим услугам целый ряд «козлов отпущения» — наша генетическая предрасположенность, физическое состояние (временный гормональный дисбаланс), унаследованный нрав и темперамент, ошибки, допущенные нашими родителями, когда мы были маленькими детьми, наше воспитание, образование и социальное окружение. Эти факторы вместе взятые дают нам железное алиби.

Вероятно, наиболее обстоятельную попытку подорвать традиционную концепцию личной ответственности сделал профессор Б. Ф. Скиннер в книге «За гранью свободы и достоинства». В ней он выдвигает следующий тезис: «Ужасающие проблемы, которые ставит перед нами современный мир (особенно угроза чрезмерно быстрого роста населения, ядерной войны, голода, заболеваний и загрязнения воздуха) могут быть разрешены с помощью «технологии человеческого поведения». Предлагаемый им подход состоит в том, что «радикальных изменений в поведении человека» можно добиться, изменив среду его обитания. Человека можно запрограммировать на подобающее поведение». Что же этому мешает? Ответ: концепция «автономности человека», его воображаемая «свобода» (выражающаяся в том, что он сам в ответе за свои поступки) и его воображаемое «достоинство» (предположение, что его достижения будут оценены). Но эти категории иллюзорны, так как «научный анализ показывает, что как личная ответственность, так и достижения являются прерогативой общества» (с. 9-30). Человек должен взять на себя смелость создать социальную среду или культуру, могущую должным образом «формировать и поддерживать определенный образ поведения людей, живущих в данном обществе» (с. 141). Это имеет первостепенное значение для выживания человечества гораздо больше, чем традиционная, «лестная» концепция нашей «свободы и достоинства» (с. 208). К. С. Льюис называет это «упразднением человека». Но что упразднится, так это лишь «человек автономный,... тот человек, которого отстаивает литература свободы и достоинства». В действительности, «его упразднение должно было произойти уже давно» (с. 196). Заглядывая в то будущее, в котором человек создаст управляющее им общество и, таким образом, будет принимать участие в

«крупномасштабном проекте по самоконтролю», Б. Ф. Скиннер завершает свою книгу словами: «Мы еще не видели, что человек может сделать из человека» (с. 210). Это устрашающая перспектива самоуправляемого детерминизма.

Но как бы там ни было, человеческий дух протестует против этого. Мы, конечно же, готовы признать уместность концепции «ограниченной ответственности», но, за исключением наиболее экстремальных ситуаций, не можем согласиться с упразднением ответственности как таковой. В этом плане мы можем извлечь урок из сравнения между моральной и правовой ответственностью. В целом уголовное право предполагает, что люди свободны решать, подчиняться законам или преступать их, и это предположение определяет подход к тому или иному человеку. Тем не менее степень ответственности за совершенное преступление уменьшается, а иногда ответственность снимается и вовсе при наличии определенных «смягчающих обстоятельств». В серии эссе по философии права, озаглавленных «Наказание и ответственность», Г. Л. А. Харт раскрывает этот принцип так: «Во всех передовых законодательствах признание человека виновным за совершение тяжелых преступлении зависит не только от совершения правонарушителем тех действий, которые запрещены законом, но и от того, в каком состоянии духа и с какими намерениями он их совершил» (с. 187)[6]. Это состояние ума и намерения формально называется mens rea, что, несмотря на буквальный перевод «виновный дух», непосредственно относится к «намерениям» человека. Само это различие между умышленным и ненамеренным убийством происходит непосредственно из закона Моисея. Этот принцип имеет также более широкое значение. Если человек совершает преступление в невменяемом состоянии, под принуждением или автоматически, он не несет уголовной ответственности. Так провокация может перевести убийство в ранг непредумышленного убийства. На протяжении нескольких веков суд принимал прошение о помиловании по причине невменяемости подсудимого. Со времени принятия Закона Мак Натена в 1843 году невменяемость трактуется как «умственное заболевание», ведущее к такому «умственному расстройству», при котором правонарушитель либо «не осознавал природы и рода совершаемого действия», либо, если он и отдавал себе отчет в том, что делает, «не понимал, что причиняет кому-то зло».

Однако этот Закон критиковали за то, что основное внимание в нем уделялось неведению правонарушителя, а не его неспособности контролировать себя. В 1938 году был принят Акт об убийстве новорожденных, который предусматривал применение мер, предпринимаемых по отношению к женщине, у которой «была нарушена способность выносить здравые суждения вследствие недавнего деторождения», а в 1957 году — Акт об убийстве, гласящий, что человек «не может быть осужден за совершение убийства, если он страдает умственными отклонениями, которые в значительной степени уменьшают его ответственность за совершенные действия». Подобно им, Британский парламент принял закон, в соответствии с которым ребенок до десяти лет не мог быть обвинен в совершении преступления, а при разбирательстве дел детей десяти-четырнадцати лет необходимо было привести веские доводы в подтверждение того, что совершающий преступление ребенок осознавал, что его или ее действия шли вразрез с законом.

Таким образом, юридическая ответственность зависит от интеллектуальной и моральной ответственности, которая определяется mens rea — намерением ума и воли человека. Но прошения о помиловании по причине неспособности человека оценить собственные действия или контролировать их всегда должны быть тщательно обоснованы и рассматриваться, как исключение из правил. Разумеется, обвиняемый не может обосновывать свою жалобу на том, что причина его противозаконных действий кроется в наследственности или в социальных условиях, и тем более в личной халатности («Я просто не думал над тем, что делаю»). Нет, вся процедура судебного расследования, признания виновным и вынесения приговора, в общем, основана на предположении, что люди вольны принимать решения и должны нести за них ответственность.

[6] Подобные утверждения находятся на с. 28 и 114.

То же самое справедливо и по отношению к повседневным ситуациям. Предположительно, на нас оказывает влияние наследственность и внешнее окружение, но человеческий дух (не говоря уже о сознании христианина) восстает против такого упрощения, в соответствии с которым человек является ничем иным как компьютером (запрограммированным выполнять определенные операции и реагировать на определенные сигналы), или животным (находящимся во власти собственных инстинктов). Выступая против этих теорий, мы взываем к неискоренимому внутреннему убеждению, заложенному в каждом человеке, согласно которому мы являемся в разумных пределах свободными личностями, способными самостоятельно принимать решения и определять свой образ действий. Мы знаем, что, столкнувшись с альтернативой, сможем сделать выбор. А когда делаем неверный выбор, мы упрекаем себя, потому что понимаем, что могли поступить иначе. Наши поступки также основаны на том убеждении, что окружающие нас люди тоже свободны и несут ответственность за свои действия, так как мы пытаемся убедить их в правильности нашей точки зрения и «все мы порой одобряем или порицаем поведение других»[7].

Я полагаю, что сэр Норман Андерсон обладает полным правом обратить наше внимание на это чувство ответственности, заложенное в человеке. С одной стороны, как он пишет, мы можем размышлять о том, насколько люди «предрасположены к определенному образцу поведения в зависимости от устройства и состояния их мозга или психологического типа личности, унаследованного или приобретенного в результате действий слепого и неизбежного «естественного порядка вещей» или могущества Бога Творца». Но, с другой стороны, можно «недвусмысленно утверждать, что нет оснований предполагать, будто обычные мужчины и женщины ошибаются, когда верят в то, что обладают в разумных пределах истинной свободой выбора и действий и что это неизбежно влечет за собой соответствующую степень моральной ответственности»[8].

Три составителя «Лондонских лекций по современному христианству», выпущенных в 1982 г. и озаглавленных «Свобода быть иным», пришли к одному и тому же выводу. Профессор Малкольм Дживс был психологом, профессор Сэм Берри — генетиком, а доктор Дэвид Аткинсон — теологом. Все вместе они исследовали соответствующее влияние «природы» (генетической наследственности), «воспитания» (социальных условий) и «благодати» (любящего и изменяющего нас воздействия Бога) на поведение человека. Они сошлись на том, что эти факторы как определяют, так и сдерживают наше поведение. Тем не менее их лекции были уверенным, межотраслевым выступлением против философии детерминизма *(Прим. ред. 12)* и ее притязаний на ответственность человека. И хотя эта тема является, по общему признанию, непростой и дать исчерпывающие ответы на все заложенные в ней вопросы невозможно, все трое ученых пришли к следующему общему выводу:

«Мы — не автоматы, которые могут только реагировать на программирующие их гены, окружение или даже Божью благодать. Мы — личности, которых Бог создал для Себя... Более того, нельзя считать все то, что дал нам Бог, неизменной величиной. Натура человека может совершенствоваться. Образ действий человека может изменяться. Убеждения человека могут становиться более зрелыми. Дары человека могут развиваться... Мы на самом деле обладаем свободой становиться иными»[9].

Обращаясь к Библии, мы находим такое же противоречие, которое мы ощущаем и в своей жизни, существующее между определяющим и даже контролирующим нас внешним давлением и нашей постоянной моральной ответственностью. Библия уделяет большое внимание влиянию на нас наследственного фактора, в связи с которым мы пребываем «в Адаме». Учение о первородном грехе гласит, что человеческий эгоизм лег на нас позорным пятном и исказил сам нрав, который мы унаследовали. Следовательно,

---

[7] Vidler, Alee R., Essays in Liberality (SCM, 1957), p. 45.
[8] Anderson, J. N. D., Morality, Law and Grace (Tyndale Press, 1972), p. 38.
[9] Jeeves, Malcolm A., Berry, R. J. and Atkinson, David, Free to Be Different (Marshalls, 1984), p. 155.

«извнутрь, из сердца человеческого», как учил Иисус, исходят все злые помыслы и дела (Мк. 7:21-23). Не удивительно, что Он охарактеризовал грешника как «раба греха» (Ин. 8:34). Мы являемся фактически рабами мира (общественного мнения и моды), плоти (нашей греховной натуры) и сатаны (темных сил). Даже после того, как Христос освободил нас и сделал нас Своими рабами, мы еще не полностью избавились от коварной власти заложенной в нас греховности, что позволило Павлу заключить свои рассуждения в Послании к Римлянам (7 гл.) следующей фразой: «Итак тот же самый я умом (моим) служу закону Божию, а плотию закону греха» (ст. 25б).

Писание признает искусность и могущество этих сил, которые на самом деле уменьшают меру нашей ответственности. И поскольку Бог «знает состав наш» и «помнит, что мы — персть», Он проявляет к нам терпение, удерживает свой гнев и «не по грехам нашим воздает нам» (Пс. 102:10-14). Мессия, подобно Богу-Отцу, ласков со слабыми и не желает надломить «трости надломленной» или угасить «льна курящегося»[10].

В то же время подтверждение в Библии того, что мы несем не полную ответственность, не означает, что мы не несем ответственности вообще. Напротив, Писание неизменно говорит о нас как о лицах, наделенных моральной ответственностью. Оно возлагает на нас обязанность выбирать между «жизнью и добром, смертью и злом», между живым Богом и идолами[1111]. Оно призывает нас к повиновению и упрекает за непокорность. Иисус умоляет упорствующий в своем неподчинении Иерусалим признать и принять Его. Обращаясь непосредственно к этому городу, Он говорит: «Много раз хотел Я собрать детей твоих, как птица собирает птенцов своих под крылья, и вы не захотели» (Мф. 23:37). То есть, Он относит духовную слепоту Иерусалима, его отступничество и грядущий суд на счет его упрямства. Да, Он действительно добавляет, что «никто не может прийти ко Мне, если не привлечет его Отец», но только после того, как произносит: «Вы не хотите прийти ко Мне»[1212]. Почему же люди не приходят к Христу? Потому, что не могут, или потому, что не хотят? Как учил Иисус, и то, и другое. В этих «не могут» и «не хотят» заключается основное противоречие между всемогуществом Бога и ответственностью человека. Но как бы это ни формулировать, мы не должны исключать ни один из факторов. Наша ответственность перед Богом является неотъемлемым аспектом человеческого достоинства. В последний раз это подтвердится в день последнего суда. Приговор каждому человеку будет вынесен только после рассмотрения его дела. Все люди, великие и заурядные, независимо от их социального положения будут стоять перед Господним троном; никто не будет подавлять или запугивать их; но каждому будет предоставлена возможность отчитаться за свою жизнь в качестве знака уважения к ответственности человека.

Эмиль Бруннер был, бесспорно, прав, утверждая, что ответственность неразрывно связана с человеком. «Сегодня нашим девизом должно стать: детерминизму — нет, ни при каких условиях! Ведь тогда из всех попыток понять человека будет исключен человек как таковой»[13]. Человека нужно воспринимать как «думающее — волевое существо», общающееся со своим Создателем и несущее перед Ним ответственность, «созданный Им двойник Божественной сущности». Более того, ответственность человека является прежде всего «не... обязанностью, а даром... не законом, а милостью». Она выражается в «отзывчивой любви, исполненной доверия» (с. 98). Следовательно, «тот, кто проник в сущность ответственности, проник в сущность человека. Ответственность — не атрибут, а «суть» человеческой жизни. В ней содержится все... она является разделительной чертой между человеком и другими живыми существами» (с. 50). Поэтому, «если ответственность упразднится, жизнь человека потеряет какое бы то ни было значение» (с.

---

[10] Ис. 42:1-3; Мф. 12:15-21. Бог различает грехи неведения от грехов, совершенных умышленно и непринужденно. См. напр. Лк. 23:34; Деян. 3:17; 1 Тим. 1:13.
[11] Втор. 30:15-20; И. Нав. 24:15.
[12] Ин. 6:44; 5:40.
[13] Brunner, Emil, Man in Revolt: A Christian anthropology, tr. Olive Wyon (1937; Lutterworth, 1939), p. 257.

258).

Но не стал ли человек менее ответственным в связи с грехопадением? Продолжает ли он нести ответственность за свои действия? Да. «Человек грешит не просто потому, что поддается слабости, но еще и потому, что «позволяет себе» эту слабость. Даже в самом закоренелом грешнике таится искра решительности», которая в действительности является открытым неповиновением Богу. Итак, человек не может переложить ответственность за свою порочность на чужие плечи. «Ни Судьба, ни какие-либо метафизические законы, ни какая-то врожденная слабость, а сам человек несет ответственность за свой грех» (с. 130-131).

Истинное и ложное чувство вины

Если люди согрешили (что отвечает действительности) и, если они несут ответственность за свои грехи (что также является правдой), тогда они виновны перед Богом. Чувство вины логически вытекает из предпосылок греха и ответственности. Мы поступили неправедно, и в этом наша вина, и потому мы должны понести справедливое наказание за свое злодеяние.

В первых главах Послания к Римлянам мы находим рассуждения Павла на эту же тему. Павел делит человечество на три основные группы и показывает, что каждая из них имеет определенное представление о своем моральном долге, но намеренно скрывает это, чтобы следовать избранному ими грешному пути. Как пишет Иоанн: «Суд же состоит в том, что свет пришел в мир; но люди более возлюбили тьму, нежели свет, потому что дела их были злы» (Ин. 3:19). Нет более тяжкого проступка, чем такое намеренное непринятие света истины и добра. Павел начинает с разлагающегося римского общества. Эти люди увидели Божью власть и славу в Его творении, поняли Его святость, прислушиваясь к голосу собственной совести, но отказались жить в соответствии с тем, что узнали. Вместо этого они обратились от прославления Бога к идолопоклонству, поэтому Бог предал их развращенности и другим формам антисоциального поведения (Рим. 1:18-32).

Вторая группа людей, к которой обращается Павел, уверена в своей правоте: они либо черпают знания о Божьем законе из Писаний (иудеи), либо находят их в собственных сердцах (язычники). Но и первые, и вторые не живут согласно их знанию (2:1-16). Третья группа состоит исключительно из иудеев, которые гордятся своим знанием и теми высоко моральными нормами, которые они несут окружающим их людям. Но сами они не исполняют тот закон, который проповедуют. И поскольку это так, привилегированное положение народа, с которым Бог заключил завет, не спасет их от Его суда (2:17-3:8).

К какому же выводу приходит автор? Павел отвечает на свой вопрос так: «Мы уже доказали, что как Иудеи, так и Еллины, все под грехом» (3:9). Ветхий Завет подтверждает этот приговор. Никто из нас не может оправдаться, поскольку все мы знаем, в чем состоит наш долг, но никто не исполняет его. Таким образом, все оправдывающие себя вынуждены молчать; весь мир виновен перед Богом и будет держать перед Ним ответ (3:19-20).

Не является ли такая точка зрения чересчур категоричной? Христиан (в том числе и христиан евангельских деноминаций) часто критикуют за то, что они постоянно говорят о грехе и о своей греховности. Евангелизируя, они стараются пробудить чувство вины и в других людях. Ницше, например, с горечью жаловался, что «христианство *нуждается* в болезни... *Заставить* заболеть — истинная скрытая цель всей процедуры спасения, установленной церковью... Человек не «обращается» в христианство — он просто должен быть в достаточной степени болен»[14]. Ницше был отчасти прав, а именно в том, что христианство является панацеей для людей, страдающих грехом. Иисус так оправдывал Свое внимание к «мытарям и грешникам»: «Не здоровые имеют нужду во враче, но больные». «Я пришел призвать не праведников, — продолжает Он, — но грешников» (Мк. 2:17). Однако мы решительно отрицаем, что задачей церкви является «заставить» людей заболеть для того, чтобы обратить их в веру. Мы должны просто показать им, что они

[14] Nietzsche, Friedrich, The Anti-Christ (1895; Penguin, 1968), pp.167-168.

нездоровы, чтобы они могли обратиться к Великому Исцелителю.

И все же критики настаивают на том, что христиане чрезмерно озабочены грехом. Яркий представитель этой точки зрения — наш современник, бывший корреспондент Би-Би-Си по вопросам религии Джеральд Пристлэнд. Одно из его выступлений в серии радиопередач «Странствие Пристлэнда» было названо: «Религия на острие вины». Он рассказывал, как в возрасте десяти лет считал, что в центре внимания христианства находится грех, а к пятнадцати годам стал «заглядывать в пропасть депрессии», что сопровождалось страхом Божьей мести за его «тайные преступления», и этот страх продолжал расти на протяжении следующих тридцати лет. Его христианская вера не помогала выйти из этого положения. «Когда я смотрел на крест и на страдающую на нем Жертву, я слышал только: «Это сделал ты — нет в тебе ничего доброго!» В конце концов, его вариант обращения на дороге в Дамаск произошел «на кушетке аналитика», так как именно там он обрел «недостающее звено — прощение». С тех пор, по его собственному признанию, у него «довольно слабое чувство своей вины и сравнительно вялый интерес к вопросу греха» (с. 59-60).

Я не привожу здесь историю жизни Джеральда Пристлэнда полностью, но и этого достаточно, чтобы проиллюстрировать прискорбный вред, который причиняет его полуправда. Как можно было подумать, что главное в христианстве — грех, а не прощение греха? Как можно было смотреть на крест Христа и чувствовать только стыд от того, что мы сделали с Ним, и не видеть славу того, что Он сделал для нас? Блудный сын должен был «прийти в себя» (признать свой эгоизм), прежде чем он смог «пойти к отцу своему». Чтобы наступила радость примирения, необходимо было пережить унижение раскаяния. Если бы он остался в далекой стране или вернулся нераскаявшимся, не было бы ни перстня, ни одежды, ни примирительного поцелуя его отца, ни пира. Нечистая совесть — великое благословение, но только в том случае, если она заставляет нас вернуться домой.

Это не значит, что наша совесть во всех случаях является надежным советчиком. Встречается болезненно впечатлительная, чрезмерно щепетильная совесть, и не стоит целенаправленно выращивать ее в себе. Однако не всякое чувство вины является аномальным. Напротив, те, кто утверждают, что они безгрешны и невинны, страдают еще более тяжким недугом. Ибо, если мы будем усыплять, подавлять и даже «сжигать» (1 Тим. 4:2) свою совесть, чтобы не чувствовать боли от ее угрызений, это заглушит нашу потребность в спасении.

Следует ли, исходя из вышесказанного, заострять внимание на серьезности греха и на необходимости искупления, а также возлагать на людей ответственность за их поступки, предупреждать их об угрозе Божьего суда, а также призывать их признать себя грешными, покаяться и обратиться к Христу? Полагаем, что следует. Ведь наряду с «ложной виной» (раскаянием в том, чего мы *не* совершали) существует и «ложная невинность» (удовлетворение от того зла, которое мы *причинили).* И если ложное раскаяние является нездоровым чувством (рыдание, вызванное необоснованным чувством вины), то столь же нездоровой будет и ложная самоуверенность (беспочвенная радость по поводу прощения). Таким образом, возможно, преувеличиваем не мы, когда акцентируем внимание на серьезности греха, а наши критики, которые недооценивают ее. Бог сказал о ветхозаветных лжепророках следующее: «Врачуют раны народа Моего легкомысленно, говоря: «мир! мир!» а мира нет»[15]. Неэффективное лечение происходит тогда, когда был поставлен неправильный диагноз. Те, кто его практикует, пали жертвами дурманящего духа современности, не признающего серьезности греха. Определение диагноза, в действительности отвечающего нашему состоянию, не может причинить вреда в том случае, если мы немедленно приступим к лечению. Таким образом, осуждающий нас закон тем не менее является благим Божьим даром, потому что он побуждает нас прийти к Христу и быть оправданными Им. Святой Дух также пришел «обличить мир о грехе», но

[15] Иер. 6:14; 8:11.

только с тем, чтобы лучше свидетельствовать о Христе, избавляющем от вины (Ин. 16:8, 15:26-27). И никакая другая радость не сравнится с радостью человека, получившего прощение.

Здесь некоторые современные американские психологи и психоаналитики совершают ошибку, так как останавливаются на полпути. Они исходят из верной посылки, даже те, кто не исповедует христианство, утверждая, что мы должны серьезно отнестись к греху, ответственности и вине. Это, бесспорно, крупное достижение, но поставить правильный диагноз и не суметь назначить правильное лечение — значит принять опасные и несущие разочарование полумеры. Доктор Хобарт Моурер на момент выхода своей книги «Кризис психиатрии и религии» (1961 г.), в которой он выступил с критикой психоанализа Фрейда, был профессором психологии в Иллинойском университете. Он отрицал теорию, согласно которой «психоневроз никоим образом не связан с моральной ответственностью». Ведь «пока мы отрицаем реальность греха, мы отрезаем себе путь... к радикальному спасению («исцелению») (с. 40). Доктор Моурер произвел сенсацию в среде своих коллег тем, что упомянул слово «грех». Но он продолжал говорить о грехе как факте, который необходимо признать.

«Пока человек несет груз реальной, не признанной и не искупленной вины, он не может... «принять себя таким, какой он есть»... Он будет постоянно ненавидеть себя и страдать от неизбежных последствий этой ненависти. Но как только он... признает свою вину и свою греховность, он получит возможность радикально измениться и вместе с этим... новое право на самоуважение и мир» (с. 54).

Спустя несколько лет доктор Вильям Глассер, также выступавший против утверждения Фрейда о том, что чувство вины является патологией, начал разрабатывать в Лос-Анжелесе новый подход в работе с малолетними преступниками и другими категориями людей, который он назвал «Терапия действительностью». Он выступил со следующим тезисом: человек, «не могущий удовлетворить свои самые важные потребности», особенно потребность в любви и признании собственного достоинства, не приемлет окружающий его реальный мир и ведет себя безответственно, поэтому врач пытается «помочь ему посмотреть в глаза той истине, которой он старался избегать на протяжении всей своей жизни: *он несет ответственность за свои действия»*[16]. Доктор Моурер в своем «Предисловии» подытожил суть терапевтического метода доктора Глассера как «психиатрическую версию... реальности, ответственности и добра и зла» (с. 12).

Взгляды Карла Меннингера созвучны последней теории: «С грехом нужно бороться в уединенных уголках своего сердца»[17]. Хорошо. Но как? В основном, продолжает автор, с помощью «раскаяния, компенсации, возмещения и искупления». Здесь Карл Меннингер выдает свое непонимание Евангелия, так как эти четыре слова нельзя относить к одному разряду. Только первые три могут принадлежать к одной группе. Компенсация (общее понятие, обозначающее возмещение ущерба) и возмещение (более частное понятие, указывающее на компенсацию за то, что было украдено) являются необходимыми признаками искренности раскаяния. Но не в наших силах совершить «искупление»; только Бог может искупить наши грехи, что Он и сделал в лице Христа.

Доктор Меннингер действительно один или два раза мельком упоминает о Божьем прощении (хотя у него оно не основано на кресте Христа). В то же время доктор Ховарт Моурер старательно избегает упоминания как слова, так и самого этого понятия. Подобно Карлу Меннингеру он сосредоточивает внимание на признании совершенных ошибок и возмещении причиненного ущерба. Он называет свои терапевтические группы «группами честности», потому что в основе их встреч лежит чистосердечное признание участниками своих проступков. Новичок вступает в такую группу, совершив «полное и безоговорочное саморазоблачение», которое он называет «эксомологезис». Когда во время

---

[16] Glasser, William, Reality Therapy: a new approach to psychiatry (Harper & Row, 1965), pp. 5-41.
[17] Menninger, Karl, Whatever Became of Sin? (Hawthorn Books, 1973), p. 180.

личной беседы с доктором Моурером в Иллинойском университете в 1970 г. я заметил, что «эксомологезис» — греческое слово, обозначающее «исповедание», а в христианстве верующие исповедуются с целью получить прощение у пострадавшей стороны, он тут же откликнулся: «Мы никогда не говорим о прощении». Согласно его концепции, любой грех — это нарушение договорных обязательств, за которое виновная сторона должна только возместить убытки. Поэтому необходимость в прощении отпадает, будь то прощение пострадавшего человека или даже Бога.

Хотя, как уже было сказано, доктор Меннингер не разделяет наложенного доктором Моурером табу на слово «прощение», они оба умалчивают о кресте и уж тем более не считают, что для Бога он является единственным и достаточным основанием для прощения грехов. Попытки регенерировать концепции греха, ответственности, вины и возмещения, не сопровождающиеся одновременными попытками вернуть к жизни уверенность в божественном искуплении, страдают прискорбной однобокостью. Это определение диагноза без назначения курса лечения; это тщетная попытка спасти себя собственными силами вместо того, чтобы принять Божье спасение; это взлет надежды, которая обречена снова разбиться о землю.

Абсолютное признание ответственности человека и связанное с этим признание его вины, не умаляет человеческого достоинства, а, наоборот, повышает его. Оно предполагает, что мужчины и женщины, в отличие от животных, несут моральную ответственность, т.е. осознают, кем они являются, кем могут и должны быть, и не оправдывают свои неподобающие действия. Этот тезис мы находим в книге Харви Кокса под названием «Дело не в змие». Согласно его убеждению, грех Евы в Едемском саду заключался не столько в том, что она проявила непокорность и ела плод запретного дерева, сколько в предшествующем этому слабовольном отказе от ответственности; не столько в ее гордости, сколько в пассивности. И хотя доктор Кокс, конечно же, совершает ошибку, отказываясь принять библейский взгляд на грех как порождение гордыни, и его мнение несет на себе отпечаток ошибочного представления о «зрелом человеке», он высказывает важную мысль: «Безразличие является наиболее распространенной разновидностью греха в современном мире... Безразличие Адама и Евы выражалось в том, что они позволили змию указывать им, что делать. Это значило отказаться... от владычества над землей и управления ею» (с. 17). Но способность принимать решения — одна из самых важных черт, делающих человека человеком. Грех — это не только попытка быть Богом; это еще и нежелание быть человеком, выражающееся в стремлении снять с себя ответственность за свои действия. «Пусть никакой змий не указывает нам, что делать» (с. 18). Нацистские преступники времен второй мировой войны чаще всего говорили в свое оправдание, что они просто выполняли приказы. Но международный суд все-таки возложил на них ответственность за содеянное.

Библия серьезно относится к греху в связи с тем, что она так же серьезно относится к человеку (мужчине и женщине). Как мы убедились, христиане не отрицают тот факт, что при определенных обстоятельствах человек не может в полной мере отвечать за свои поступки, но мы также утверждаем, что ограниченная ответственность неизменно влечет за собой признание какой-то неполноценности человеческой природы. Говоря, что кто-то «не в состоянии отвечать за свои действия», мы унижаем его или ее как человека. И наоборот, то, что на нас лежит ответственность за наши действия, составляет достоинство человека. И если мы также признаем наши грехи и вину, то примем Божье прощение, почувствуем радость Его спасения и станем еще более цельными и жизнеспособными людьми. Нездоровым занятием является любое барахтанье в вине, которое не ведет к исповеданию греха, покаянию, вере в Иисуса и, следовательно, к прощению.

К. С. Льюис в своем по праву знаменитом эссе «Гуманистическая теория наказания» оплакивает современную тенденцию отказаться от идеи справедливого возмездия и заменить ее гуманной заботой как о преступниках (лечение), так и об

обществе в целом (изоляция). Это значило бы, как пишет автор, что любой правонарушитель «лишается прав человека. И вот по какой причине. В соответствии с гуманистической теорией наказание перестает быть связано с понятием заслуженного возмездия. Но понятие заслуженного возмездия — это единственная связующая нить между наказанием и справедливостью. Приговор может быть справедливым или несправедливым только в зависимости от того, заслуживает того правонарушитель или не заслуживает». К тому же, «когда мы перестаем думать, какого наказания заслуживает преступник, и думаем только о том, как можно исправить его или устрашить окружающих, мы тем самым помещаем его за пределы справедливости как таковой; вместо человека, лица, наделенного правами, мы получаем некий объект, пациента, «прецедент». Что дает нам право использовать силу, чтобы навязать преступнику лечение с целью либо вылечить его, либо защитить от него общество за исключением того случая, если он этого *заслуживает'*?

С человеком, которого «вылечили» против его воли, и вылечили от того, что он не считал болезнью, поступили так же, как с тем, кто еще слишком мал, чтобы принимать самостоятельные решения или никогда не будет к этому способен: его поместили в одну группу с младенцами, слабоумными и домашними животными. Но понести наказание, каким бы суровым оно ни было, потому что человек его заслужил, так как «должен был предвидеть, к чему это приведет», может только человек, созданный по образу Божию[18].

Божья святость и Его гнев

Мы рассмотрели вопросы, касающиеся серьезности греха как бунта против Бога, постоянной ответственности мужчин и женщин за свои действия, а также вытекающей из этого вины перед Богом и необходимости наказания. Но можем ли мы представлять себе Бога как Личность, «наказывающую» или «осуждающую» зло? Да, можем и должны. Действительно, очень важной предпосылкой креста являлся не только грех, ответственность и вина людей, но и справедливая реакция Бога, другими словами, Его святость и гнев.

Тот факт, что Бог свят, является одной из основ библейского вероисповедания. Таким же основополагающим является и заключение, что грех несовместим с Его святостью. Его «чистым очам... не свойственно глядеть на злодеяния», и «смотреть на притеснение» Он не может. Поэтому наши грехи отделяют нас от Него, Его лицо скрыто от нас, и Он отказывается выслушивать наши молитвы[19]. В свете этого авторы Библии отчетливо осознавали, что ни один человек не может взглянуть в лицо Бога и остаться живым. Людям, возможно, и позволительно увидеть Божью «спину», но не Его «лицо», солнечный свет — но не само солнце[20]. А все те, кому было дано хотя бы взглянуть на Его сияние, не могли этого выдержать. Моисей «закрыл лице свое; потому что боялся воззреть на Бога». Когда Исаие было дано видение Бога, сидящего на престоле высоком и превознесенном, его переполнило чувство собственного морального несовершенства. Когда Бог явился Иову, это привело к тому, что последний «отрекся» от своих слов и «раскаялся в прахе и пепле». Иезекииль видел только «вид... сияния кругом» в пылающем огне и ослепительном сиянии, но и этого было достаточно, чтобы повергнуть его ниц. Увидев подобное видение, Даниил потерял сознание, упал и лежал лицом к земле. Что же касается тех, кто пытался противостоять Господу нашему Иисусу Христу, даже в человеческом облике, когда Его слава была скрыта, они ощущали сильное волнение. Например, Он заставил Петра почувствовать свою греховность и то, что он не достоин находиться рядом с Господом. А когда Иоанн увидел Его более высокое великолепие, то

---

[18] Эссе К. С. Льюиса «Гуманистическая теория наказания» публиковалось в различных собраниях его сочинений. Я использовал эти выдержки из «Голос верующего» (изд. Филипп Е. Ха-гес), с. 39-44. См. также письмо К.С. Льюиса к Т.С. Элиоту от 25 мая 1962 года в Собрании Писем К.С. Льюиса (изд. У.Х. Льюис), с. 304. Он писал: «Это является отвратительным деспотизмом подвергать человека принудительному «лечению»... если он не заслужил этого».

[19] Авв. 1:13; Ис. 59:1 и далее.

[20] Напр. Исх. 33:20-23; Суд. 13:22.

«пал к ногам Его, как мертвый»[21]. Божий гнев тесно связан с Его святостью и является, по сути, Его справедливой реакцией на зло. Мы, несомненно, не можем отмахнуться от нее, сказав, что Бог гневающийся — это Бог Ветхого Завета, в то время как Бог Нового Завета есть любовь. Ведь мы ясно видим как любовь Бога в Ветхом Завете, так и Его гнев в Новом. Р. В. Г. Тэскер справедливо заметил: «Между этими двумя характерными чертами Бога не существует противоречия — это библейская аксиома; великие христианские теологи и проповедники минувших лет в своем большинстве стремились сохранять лояльность к обеим сторонам Божественного откровения о Себе»[22]. Тем не менее концепция разгневанного Бога остается нелегкой для понимания христиан. Как можно, спрашивают они, приписывать абсолютно святому Богу чувство, которое Иисус приравнивал к убийству, Павел объявил одним из «дел плоти» и которое мы должны искоренять в себе?[23] Одно из возможных объяснений отчасти связано с именем К. Г. Додда и его «Комментарием к Посланию Павла к Римлянам». Он подчеркивает, что, говоря о Божьей любви, Павел сразу же пишет, что Бог любит нас, однако, повествуя о Божьем гневе, Павел не сопровождает это словами «Он гневается» на нас. Павел не только избегает глагола «гневаться», но и неоднократно употребляет существительное «орге» («гнев» или «ярость»), которое носит в его повествовании «удивительно безличный оттенок» (с. 21). Он упоминает о «ярости» или «гневе», не уточняя, чей это гнев, и таким образом почти абсолютирует его. Например, он пишет о «дне гнева... Бога», о том, что «закон производит гнев» и о том, что «приближается... гнев до конца» на неверящих евреев, в то время как верующие спасутся «от грядущего гнева» благодаря Иисусу Христу[24]. Проанализировав эти фразы, Додд сделал вывод, что Павел понимал концепцию гнева «не как выражение отношения Бога к человеку, а как неизбежную связь между причиной и следствием в мире морали» (с. 23).

Профессор А. Т. Хансон развил идею К. Г. Додда в обстоятельном исследовании библейских материалов «Гнев Агнца». Обращая внимание читателей на «заметную тенденцию» авторов книг Библии, писавших в период после исхода из Египта, «говорить о Божественном гневе в очень безличной манере», он называет это «неискоренимым, грехом, выражающимся в те или иные моменты истории» (с. 21 и 37). Переходя к Новому Завету, он пишет: «Не вызывает сомнения то, что Павел придавал большое значение такой безличности этого гнева; это избавляло его от необходимости приписывать гнев непосредственно Богу, отделяло гнев от Бога и превращало его в название процесса, который грешники сами навлекают на свои головы». Ведь гнев «абсолютно безличен» и «характеризует не отношение Бога, а состояние человека» (с. 69 и 110).

Фраза «избавляло его от необходимости» имеет разоблачающий характер. Она предполагает, что Павел чувствовал себя неловко, говоря о гневе Самого Бога, искал способ уклониться от необходимости верить в него и писать о нем, и «избавился» от этого тяжкого бремени, обнаружив, что гнев — не Божественное чувство, характерная черта или выражение Его отношения, а безличный исторический процесс, в который вовлечены грешники. Говоря это, профессор Хансон, скорее всего, приписывал Павлу свою собственную дилемму: он искренне признался, что перед ним самим стояла такая *априорная* проблема. Подходя к заключительной части своей книги, он пишет: «Если мы убедим себя, что упоминание о гневе Господнем в Новом Завете позволяет представить себе Бога гневным..., то следует согласиться, что Сын в какой-то степени почувствовал на Себе гнев Отца. Так мы рассуждаем, обращаясь как к юридическим терминам, так и страстно взывая к заложенному в нас Богом чувству справедливости, наличие которого предполагает данная теория» (с. 193-194). Таким образом, он говорит, что предложил иное

[21] Исх. 3:6; Ис. 6:1-5; Иов. 42:5-6; Иез. 1:28; Дан. 10:9; Лк. 5:8;Откр. 1:17.
[22] R.V.G. Tasker, Biblical Doctrine of the Wrath of God, p. 7. «Гнев» был присущ и Иисусу Христу согласно Мк. 3:5 и, возможно, (следуя некоторым манускриптам) Мк. 1:41.
[23] Мф. 5:21-26; Гал. 5:20; Еф. 4:31; Кол. 3:8.
[24] Рим. 2:5; 4:15; 1 Фес. 1:10; 2:16; Рим. 5:9.

толкование гнева Бога, чтобы преодолеть эти «ужасные трудности». Согласно его утверждению, говорить, что Иисус, будучи на кресте, принял на Себя «гнев», значит считать, что Он «испытал последствия человеческих грехов», а не наказание за него (с. 194).

Итак, мы должны внимательно рассмотреть наши исходные предпосылки. Рискованно отталкиваться от любого *априорного утверждения*, даже от такого, как «заложенное в нас Богом чувство справедливости», которое может определять наш взгляд на крест. Будет разумнее и надежнее избрать индуктивный подход и начать с предоставленной нам Богом доктрины о кресте, которая и определит наше понимание справедливости. Я надеюсь позже показать, что можно придерживаться библейского или христианского взгляда на концепции «гнева» и «примирения», которые отнюдь не противоречат понятию о справедливости, а являются ее гарантом и проявлениями.

Попытки К. Г. Додда, А. Т. Хансона и им подобных преобразовать «гнев» в безличный процесс должны быть оценены, по меньшей мере, как «безосновательные». Конечно, иногда это слово употребляется без явной связи с Богом, но как Павел, так и Иоанн, нисколько не смущаясь, употребляют также и выражение «гнев Божий». Не вызывает сомнений то, что, согласно словам Павла, Божий гнев выражался реально как через моральное разложение языческого общества, так и посредством государственных органов юстиции[25]. Эти явления не отождествляются с Божьим гневом, однако признаются способами его выражения. Та истина, что Божий гнев (т. е. антагонизм между Его святостью и злом людей) проявляется в социальных и юридических процессах, не приводит к однозначному выводу, что это исключительно безличная связь между причиной и следствием. Возможно, Павел использовал безличную форму не для того, чтобы утверждать, что Бог никогда не гневается, но чтобы подчеркнуть, что в Его гневе нет ни капли личной злобы. Кроме того, Павел иногда пишет о «харис» («благодати»), не упоминая при этом имени Бога. Например, он пишет о возрастающей или «воцарившейся» благодати (Рим. 5: 20-21). Тем не менее, мы не считаем это достаточной причиной для того, чтобы обезличить благодать или обратить ее во влияние или явление. Напротив, благодать является самым индивидуализированным словом; благодать — это Сам Бог, обращающийся с нами милосердно. И как «харис» обозначает милостивую личную деятельность Бога, так «орге» Его в равной степени личную непримиримость ко злу.

Какое же в таком случае мы можем дать определение гнева? Джеймс Денни, писавший в основном об обоснованном человеческом гневе, называл его «инстинктивным неприятием или противодействием души всему, что кажется ей неприемлемым или пагубным» и «сильной антипатией к тому, что может причинить боль»[26]. Подобно этому, Божий гнев, по словам Леона Морриса — это Его «личное Божественное отвращение при виде порока» и Его «личное активное неприятие» зла[27]. Говорить таким образом о Божьем гневе есть вполне законный антропоморфизм при том условии, что мы признаем это не более чем грубой параллелью, первой приходящей на ум, поскольку гнев Бога совершенно чист и не загрязнен теми элементами, которые делают гнев человека грешным. Человеческий гнев в большинстве случаев произволен и несдержан; Божественный гнев всегда обоснован и контролируем. Наш гнев — это, скорее всего, судорожная вспышка эмоций, вызванная обидой и ищущая мести; Божий — непрекращающийся, постоянный антагонизм, вызванный исключительно пороком и выражающийся в осуждении этого порока. Бог никогда не испытывает личной неприязни или мстительности; в действительности Он одновременно чувствует неослабевающую любовь к Своему обидчику. Чарльз Крэнфилд заключает, что Божий orge — это «не кошмар огульной, неуправляемой, безрассудной ярости, а гнев святого и милостивого Бога, вызванный

[25] Рим. 1: 18-32 и 13: 1-7. К. Г. Додд ссылается на них на с. 26 и 204 своего комментария.
[26] Denney, James, 'Anger', in A Dictionary of Christ and the Gospels, ed. James Hastings, vol. I (T. & T. dark, 1906), pp. 60-62.
[27] Leon Morris, Cross in the New Testament, pp. 190-191. См. также его же Apostolic Preaching, pp. 161-166.

человеческим «асебейа» («безбожием») и «адикиа» («неправедностью») и направленный на них»[28].

Библейские концепции святости и гнева Бога объединяет то, что они не могут сосуществовать с грехом. Божья святость изобличает грех; Его гнев противодействует ему. Итак, грех не может приблизиться к Богу, а Бог не может мириться с грехом. В Писании мы находим ряд ярких метафор, иллюстрирующих этот упрямый факт.

Первая из них связана с *высотой.* В Библии Бога мироздания и завета часто называют «Богом Всевышним», а в некоторых Псалмах автор обращается к Нему в личной форме Его имени, т. е. как к «Яхве (Господу) Всевышнему»[29]. Этот величественный статус говорит как о Его владычестве над народами, землей и «всеми богами»[30], так и о Его недоступности для грешников. Да, Его престол действительно назван «престолом благодати» и окружен радугой его заветных обещаний. Однако он «высокий и превознесенный», и Бог назван «Высоким и Превознесенным», и живет Он не в рукотворных храмах, поскольку небеса — престол Его, а земля — подножие; так что грешники не могут приближаться к Нему[31]. Опять же, правда и то, что Он снисходит к сокрушенным и смиренным духом, и они находят убежище под Его сенью. Но горделивых грешников Он «узнает издали» и не потерпит тщеславных взглядов людей надменных[32].

Бог вознесен «высоко», разумеется, не в буквальном смысле; эту метафору не стоит воспринимать дословно. Недавний шум вокруг оставления Бога «позади» *(Прим. ред. 13)* был совершенно излишен. Авторы Библии так же, как и мы, использовали «высоту» как символ Его трансцендентности. Это слово более выразительно, чем термин глубина. Образ «Издревле Сущего» может быть понятен некоторым людям, но образ «Высокого и Превознесенного» более точно раскрывает идею отличия Бога от нас. Думая о великом живом Боге, лучше обращать свой взор вверх, чем вниз, и наружу, а не внутрь себя.

Вторая иллюстрация связана с *расстоянием*. Бог находится не только «высоко над» нами, но еще и «далеко» от нас. Мы не смеем подойти к Нему слишком близко. Более того, Библия содержит множество предписаний держаться от Него на почтительном расстоянии. «Не подходи сюда», — сказал Господь Моисею из горящего куста. Порядок прославления у израильтян отображал обе взаимодополняющие истины: как Его близость, обусловленную заветом, так и Его отдаленность, обусловленную Его святостью. Даже когда Он сошел на гору Синай, чтобы явиться им, Он приказал Моисею провести черту у подножия горы и убедить народ не заходить за нее. И тогда, когда Он давал указания об устройстве Скинии собрания (и позже относительно Храма), Он не только обещал пребывать в среде Своего народа, но и предупредил о необходимости повесить завесу перед входом в святилище как постоянное напоминание о том, что Он недоступен для грешников. Всем, кроме первосвященника, под страхом смерти запрещалось заходить за завесу, но и он мог входить в святилище только раз в году, в День Искупления, и только тогда, когда вносил туда кровь жертвы[33]. А когда израильтяне готовились пересечь Иордан и вступить на землю обетованную, им было дано следующее четкое повеление: «Расстояние между вами и им (ковчегом) должно быть до двух тысяч локтей мерою; не подходите к нему близко» (И. Нав. 3:4). История смерти Озы нужно воспринимать именно в свете этого ясного учения о Божьей святости и об опасности предположений. Когда волы, везшие ковчег, наклонили его и Оза протянул руку и взялся за него, «Господь прогневался на Озу; и поразил его Бог там же за дерзновение»[34], и тот умер. Толкователи

---

[28] C. E. B. Cranfield, Romans, Vol. I, p. 111.

[29] Напр. Быт. 14:18-22; Пс. 7:18; 9:3; 20:8; 45:5; 46:3; 56:3; 82:19; 90:9; 91:2. 9; 92:4; 112:4; Дан.3:26; 4:2, 17, 24-25, 32, 34; 5:18-21; 7:18-27; Осия. 7:16; 11:7; Мих. 6:6.

[30] Напр. Пс. 96:9 и 98:2.

[31] Евр. 4:16; Откр. 4:3; Ис. 6:1; 57:15; Деян. 7:48-49.

[32] Ис. 57:15; Пс. 90:1, 9; 137:6; Притч. 21:4; Ис. 10:12.

[33] Исх. 3:5; 19:3-25 (ср. Евр. 12:18-21); 20:24; 25-40, особенно 29:45-46; Лев. 16 (ср. Евр. 9:7-8).

[34] 2 Цар. 6:6-7 (ср. 1 Цар. 6: 19). Все левиты, в обязанности которых входил демонтаж, переноска и установка Скинии, были тщательно проинструктированы относительно недопустимости касания ковчега и

склонны опротестовывать это «примитивное» ветхозаветное понимание Божьего гнева как «по сущности нелогичное и необъяснимое явление, которое вспыхнуло с загадочной, непостижимой, первобытной силой» и которое граничило с «причудой»[35]. Но в гневе Бога нет ничего необъяснимого: он всегда объясняется присутствием зла в той или иной его форме. Грешники не могут приближаться к святому Богу безнаказанно. В последний день те, кто не нашли убежища и не приняли очищения во Христе, услышат самые ужасные слова: «Идите от Меня»[36].

Третья и четвертая иллюстрации недоступности Бога для грешников — это образы *света* и *огня*. «Бог есть свет», а также «Бог наш есть огонь поядающий». Значение этих образов таково, что поневоле уменьшается и даже подавляется само желание подходить к Нему слишком близко. Яркий свет ослепляет; наши глаза не могут выдержать его сияния, а в огне все подлежит разрушению. Итак, Бог «обитает в неприступном свете»; Его «никто из человеков не видел и видеть не может». А тем, кто сознательно отрицает эту истину, остается только «некое страшное ожидание суда и ярость огня, готового пожрать противников... Страшно впасть в руки Бога живого!»[37]

Пятая метафора — наиболее впечатляющая. Она показывает, что Бог не приемлет порок настолько же решительно, как человеческое тело — яд. Он называет Свое отторжение его *рвотой*. Рвота — это, пожалуй, самая сильная реакция человеческого организма. Аморальность и идолопоклонничество жителей Ханаана были настолько отвратительны, что «исторгла с себя земля живущих на ней», и Бог предупредил израильтян, что, если они будут совершать те же преступления, то и их свергнет с себя земля. Более того, то, что было названо реакцией земли в отторжении порока, в действительности было реакцией Бога. В том же контексте Он провозглашает, что Он «вознегодовал» на хананеев за их злодеяния. Подобное слово в иврите описывает Его реакцию на упрямое неповиновение израильтян в пустыне: «Сорок лет Я был раздражаем родом сим» (буквально: «они были Мне отвратительны»). Это слово также намекает на вызывающую тошноту пищу, как в утверждении: «Душе нашей опротивела эта негодная пища». У людей, получивших утонченное воспитание, такая однозначно земная метафора может вызвать смущение. Тем не менее мы находим продолжение этой темы и в Новом Завете. Когда Иисус грозит «извергнуть... из уст» полугорячую-полухолодную Лаодикийскую церковь, употребленное им слово в переводе с греческого буквально значит «исторгнуть с рвотой, выплюнуть» («эмео»). Эта картина может быть шокирующей, но значение этой фразы понятно. Бог не может терпеть или «переваривать» грех и лицемерие. Они вызывают у Него не просто неприязнь, а отвращение. Они Ему настолько противны, что Он должен тотчас избавиться от них. Он должен выплюнуть или извергнуть их из Себя[38].

Все пять метафор являются иллюстрациями полной несовместимости Божественной святости и человеческого греха. Высота и удаленность, свет, огонь и извержение свидетельствуют о том, что Бог не может находиться рядом с грехом, а если последний приблизится к Нему на слишком близкое расстояние, он будет отвержен или истреблен.

Однако такой образ Бога чужд современному человеку. Большинство наших современников привлекал бы такой Бог, который готов примириться со злодеяниями. Он мягок, добр, уступчив, не совершает жестких поступков. К сожалению, создается такое впечатление, что даже церковь утратила видение величественности Бога. Среди нас много людей поверхностных и легкомысленных. Пророки и псалмопевцы, вероятно, сказали бы

других принадлежностей скинии.

[35] Fichtner, Johannes, 'Orge', in Theological Dictionary of the New Testament, vol. V (Eerdmans, 1967), pp. 401-402.

[36] Напр. Мф. 7: 23; 25: 41.

[37] 1 Ин. 1: 5; Евр. 12: 29 (ср. Втор. 4: 24); 1 Тим. 6: 16; Евр. 10: 27, 31.

[38] Лев. 18: 25-28; 20: 22-23; Пс. 94: 10; Числ. 21: 5; Откр. 3: 1

о нас, что «нет в них страха Божьего». Прославляя Бога в присутствии других людей, мы позволяем себе отвлекаться или переходить с места на место; мы уже не становимся на колени и уж тем более не падаем смиренно ниц, находясь в присутствии Бога. Мы гораздо чаще радостно хлопаем в ладоши, чем краснеем от стыда или плачем. Мы вразвалку приближаемся к Богу, чтобы предъявить права на Его покровительство и дружбу, и даже не допускаем мысли, что Он может нам отказать. Нам необходимо еще раз услышать отрезвляющие слова Апостола Петра: «И если вы называете Отцем Того, Который нелицеприятно судит каждого по делам, то со страхом проводите время странствования вашего»[39]. Другими словами, если мы осмеливаемся называть Отцом нашего Судию, то должны остерегаться фамильярно относиться к Нему и злоупотреблять Его благодатью. Должен признаться, что наш евангельский акцент на искуплении, если мы подходим к нему слишком быстро, таит в себе скрытую опасность. Мы можем оценить дарованный нам Христом свободный доступ к Богу только после того, как увидим, что Бог недоступен для грешников. Мы можем искренне восклицать «Алиллуия!» только после того, как отчаянно воскликнем: «Горе мне, потому что я человек грешный!» Выражаясь словами Дейла, «мы не можем поверить, что грех вызывает у Бога гнев еще и потому, что грех не вызывает гнев у нас самих»[40].

В связи с этим мы должны строго придерживаться явленного нам в Библии образа Бога, ненавидящего порок, чувствующего при виде всякого зла отвращение и гнев и не желающего примириться с ним ни при каких обстоятельствах. И тогда мы сможем с уверенностью сказать, что, когда Он по благодати Своей искал способ простить, очистить и принять грешников, Он не пошел на компромисс с моральными принципами. Этот способ должен был показать в равной степени как Его любовь, так и Его гнев. Как писал Бруннер: «Тот, кто игнорирует гнев Божий как таковой, не поймет также и главную идею Благой Вести: уникальность Божьего Откровения, проявившегося в Примирителе»[41]. И «только тот, кто осознает, насколько велик гнев, сможет осознать безграничность благодати»[42].

Все неадекватные теории об искуплении происходят из неадекватных учений о Боге и человеке. Если мы опустим Бога до нашего уровня, а себя поднимем до Его, тогда мы, конечно, не увидим необходимости в радикальном спасении и тем более в необходимой для него радикальной искупительной Жертве. Но если мы хотя бы краем глаза увидим ослепительную славу Божью, а Святой Дух настолько обличит нас в грехе, что мы станем трепетать в присутствии Бога и осознаем, кем мы являемся на самом деле (а именно «грешниками, заслуживающими быть отправленными в ад»), тогда и только тогда мы увидим необходимость креста с такой ясностью, что удивимся своей прежней слепоте.

Таким образом, для правильного восприятия креста крайне необходимо правильное понимание серьезности греха и величия Бога. Если мы приуменьшаем значение одного из этих факторов, мы тем самым приуменьшаем значение креста. Если мы истолковываем грех как ошибку, а не бунт, а Бога считаем снисходительным, а не негодующим, тогда, естественно, крест покажется нам ненужным. Но если мы ниспровергнем Бога и возведем на престол человека, это не только упразднит необходимость в кресте, но также унизит и Бога, и человека. Однако в Библии мы видим уважительное отношение и к Богу, и к человеку, или к греховности человека и к гневу Бога. Уважительное отношение к человеку видно в том, что Писание подтверждает его ответственность за свои поступки. Уважительное отношение к Богу видно в нем в подтверждении Его моральных принципов.

Итак, мы вернулись к тому, с чего начинали эту главу, — для Бога прощение

---

[39] 1 Пет. 1: 17.
[40] Dale, R. W., The Atonement (Congregational Union, 1894), pp. 338-339.
[41] F. Brunner, Emil, The Mediator, tr. Olive Wyon (1927; Westminster Press, 1947), p. 152.
[42] Stahlin, Gustav, 'ergs", in Theological Dictionary of the New Testament, vol. V (Eerdmans, 1967), p. 425.

является самой большой проблемой. Как выразил это епископ Б. Ф. Весткотт, «с первого взгляда нет ничего проще, чем простить», тогда как «нет ничего более загадочного и сложного, если мы заглянем в сущность этого явления»[43], потому что грех и гнев стоят на его пути. Бог должен проявлять уважение не только к нам как наделенным ответственностью людям, но и к Себе как святому Богу. Необходимо некое «удовлетворение», дабы Он мог простить нас. Именно оно и станет темой нашей следующей главы.

[43] Westcott, B. F., The Historic Faith (Macmillan, 6th ed. 1904). Westminster Confession of Faith: The Proposed Book of Confessions of the Presbyterian Church in the United States (1976), p. 130.

5

ИСКУПЛЕНИЕ ГРЕХОВ

Никакие другие богословские термины не поддаются такой критике, как «удовлетворение» и «замещение». И все же эта и следующая главы посвящены их защите. Сочетание этих двух слов («удовлетворение посредством замещения») может показаться практически недопустимым. Как нам могло прийти в голову, спросят некоторые, что Богу, чтобы простить нас, потребовалось какое-то «удовлетворение», а Иисус Христос удовлетворил это требование, претерпев в качестве «заместителя» заслуженное нами, грешниками, наказание? Разве можно считать подобные идеи достойными явленного нам в Писании Бога? Не являются ли они пережитком первобытных предрассудков, откровенно идущими вразрез с нормами морали?

Например, сэр Алистер Харди, в прошлом профессор зоологии из Оксфорда, одобряющий любые формы вероисповедания, так как изучал их на протяжении всей своей жизни, тем не менее говорил о том, что не может примириться с «грубой» верой, которой придерживаются, по его мнению, «многие ортодоксальные верующие». В курсе Гиффордских лекций, опубликованных под общим названием «Божественный огонь», он ставит вопрос, мог бы стать Иисус христианином, если бы жил в наше время? «Я в этом сильно сомневаюсь», — ответил сэр Алистер. «Я уверен, что Он не стал бы проповедовать нам о Боге, Который получает удовлетворение при виде жестокого жертвоприношения истерзанного тела... Я не могу также принять предположение, согласно которому ужасная смерть Иисуса была в глазах Бога жертвой за грехи мира или допущение, что Бог в обличий Своего Сына истязал ради нашего освобождения Самого Себя. Могу лишь сознаться, что в глубине души я отношу подобные идеи к числу наиболее отталкивающих во всей антропологии. По-моему, они являются плодом философии и психологии, отличной от той веры, которую проповедовал Иисус» (с. 218).

Сэр Алистер Хард и был прав в том, что Иисус не стал бы описывать Свою смерть в таких грубых выражениях (потому что Иисус этого и не делал), однако он ошибался, предполагая, что так поступают «многие ортодоксальные верующие». Он изобразил в карикатурном виде христианский взгляд на крест для того, чтобы легче осудить его. В действительности вопрос заключается в том, сможем ли мы неукоснительно придерживаться спасительной силы смерти Иисуса и традиционно характеризующих ее терминов (включая «удовлетворение» и «замещение»), не пороча Бога. Я убежден, что мы можем и должны это делать. Конечно же, и «удовлетворение», и «замещение» — это не библейские термины, поэтому мы должны использовать их с большой осторожностью. Но и то, и другое — библейские концепции. В действительности Библия содержит ясную картину «удовлетворения посредством замещения», прославляющую Бога, которая в связи с этим должна быть в центре прославления и свидетельства Церкви. Именно по этой причине Крэнмер уже в начале своей Молитвы Посвящения в епископский сан (1549) четко сформулировал эту концепцию. Впоследствии на протяжении 400 лет англиканцы характеризовали Иисуса Христа как принесшего «Себя в жертву на веки веков» на кресте, как «абсолютную, совершенную и достаточную жертву, искупившую грехи всего мира».

Но дальнейшее развитие концепции искупления грехов зависело от того, что видели разные теологи главным препятствием на пути к прощению. Какие выдвигались требования для получения прощения, которые необходимо было предварительно выполнить?

И кто их выдвигал? Может быть, сатана? Или закон? Или того требовала Божья честь и справедливость, или «законы морали»? Все эти предположения имели место. Как бы то ни было, я убежден, что основное «препятствие» крылось в Самом Боге. Для осуществления задуманного Им спасения Ему нужно было «удовлетворить» Свои требования; Он не мог спасти нас, противореча Самому Себе.

Удовлетворение притязаний сатаны

Идея, согласно которой крест был неизбежен из-за сатаны, получила широкое распространение в раннехристианской церкви[1]. Разумеется, Иисус и Его Апостолы говорили о кресте как средстве ниспровержения сатаны (мы рассмотрим это в одной из последующих глав). Но некоторые Отцы ранней церкви весьма опрометчиво обрисовывали как саму власть сатаны, так и тот способ, каким крест лишил его этой власти. Все они признавали, что с момента, а также вследствие грехопадения человечество попало в плен не только греха, но и дьявола. Они представляли его господином греха и смерти, а также верховным тираном, от которого Иисус пришел вызволить нас.

Но, имея возможность ретроспективы, мы можем сказать, что они допускали три ошибки. Во-первых, приписывали сатане большую власть, чем та, которой он в действительности обладал. Несмотря на то, что они представляли его бунтовщиком, грабителем и захватчиком, в их словах проглядывалось то, что дьявол как бы обладал определенными «правами» на человека, которые даже Бог обязан был уважать и удовлетворять. Одним из немногих теологов того периода, решительно выступивших против такой идеи, был Григорий Назианзин (Богослов), живший в четвертом веке. Он назвал ее «оскорбительной»[2].

Во-вторых, в свете первой теории они были склонны воспринимать крест как соглашение Бога с дьяволом; это был выкуп, который он потребовал в обмен на освобождение пленников и который был выплачен ему на основании его законных прав. Эта теория была весьма популярна в раннехристианской церкви.

В-третьих, некоторые пошли еще дальше и представили эту сделку как очевидный обман. С теологической точки зрения, как они утверждали, сатана просчитался. Хотя он был «имеющим державу смерти» (Евр. 2: 14) и властвовал над нами, грешниками, он не обладал такой же властью над безгрешным Иисусом и, предав Его смерти, пролил невинную кровь. Таким образом, он злоупотребил своей властью и был лишен ее. Некоторые Отцы церкви добавляли также: сатана не до конца осознавал последствия своих действий, потому что либо не заметил, Кем был Иисус, либо, увидев Бога в человеческом облике, посчитал это уникальной возможностью взять верх над Ним. Но он ошибся. Ориген был первым, кто ясно заговорил о том, что смерть Христа была как выкупом, заплаченным дьяволу, так и способом перехитрить и ниспровергнуть его. Григорий Нисский, полуортодоксальный ученый из Капладокии, живший в четвертом столетии, развил эти идеи в «Большом катехизисе», который был предназначен для «обучения оглашенных», используя яркие образы:

«Бог... чтобы удостовериться в том, что требующий выкуп за нас (т. е. сатана) без колебаний примет его... спрятался под человеческим видом, чтобы дьявол, как проголодавшаяся рыба, проглотил крючок Божества вместе с наживкой плоти и, когда Жизнь вошла в пристанище смерти... (дьявол) был поражен»З[3].

Аналогия с крючком кажется нам нелепой так же, как и образ мышеловки, который Августин использовал в своих проповедях. Петр Ломбардский употреблял его несколько столетий спустя, подтверждая, что «крест был мышеловкой (muscipula), а кровь Христа — приманкой»[4]. Разумеется, эти теологи могли создать эти образы в уступку общепринятым в их время взглядам, а Отцы ранней церкви видели определенную справедливость в том, что тот, кто обманом внушил человечеству мысль о непокорности, сам потерпит поражение, поверив обману. Однако никакое мошенничество недостойно Бога.

---

[1] Исторический обзор различных теорий искупления см. Turner, H. E. W., The Patristic Doctrine of Redemption (Mowbray, 1952), Mozley, J. K., The Doctrine of the Atonement (Duckworth, 1915), Mackintosh, Robert, Historic Theories of the Atonement (Hodder, 1920) и Franks, Robert S., A History of the Doctrine of the Work of Christ, in its ecclesiastical development (Hodder & Stoughton, 1918).

[2] «Изречения» (45. 22).

[3] «Большой катехизис» (22-26). См. Dunstone, A. S., The Atonement in Gregory of Nyssa (Tyndale Press, 1964), прим. 7 на с. 15.

[4] Sentences, Liber III, Distinctio 19.1.

Эти теории не имеют для нас ценности, потому что, во-первых, в них мы видим чрезмерное восприятие реальности, злобы и власти сатаны («сильного с оружием», Лк. 11: 21), а во-вторых, потому что в них утверждается его решительное, объективное поражение на кресте, благодаря которому мы получили свободу (нанесенное ему «Сильнейшим его», Который напал и превозмог его, Лук. 11: 22)[5]. Тем не менее Р. В. Дейл не преувеличивал, когда окрестил их «недопустимыми, чудовищными и нечестивыми»[6]. Мы отрицаем, что сатана обладает какими бы то ни было правами на человека, которые Бог обязан удовлетворять. Следовательно, любая теория, предполагающая, что смерть Христа была необходима для заключения соглашения или тем более для обмана сатаны, исключается.

Удовлетворение требований закона

Еще одним объяснением необходимости божественного «искупления грехов» на кресте с точки зрения морали было превознесение закона. Грех есть «беззаконие» (1 Ин. 3: 4), т. е. неуважение к Божьему закону и его нарушение. Но нельзя преступать закон безнаказанно, поэтому согрешающий навлекает на себя наказание за преступление закона. Он попросту не может быть прощен. Необходимо следить за исполнением закона, защищать его и приводить в исполнение справедливо предусмотренное в нем наказание. Таким образом, требования закона должны быть «удовлетворены».

Известной иллюстрацией этой истины является история царя Дария, записанная в книге Даниила (гл. 6). Он назначил 120 сатрапов, чтобы те управляли Вавилонским царством, а над ними поставил трех князей, одним из которых был Даниил. Даниил обладал исключительными способностями и отлично служил царю, и через некоторое время царь задумал возвысить его над другими. Это вызвало в них зависть, и они немедленно начали замышлять, как его свергнуть. Они внимательно наблюдали за ним, стараясь заметить в его поведении какие-либо признаки несоответствия его положению или неумения управлять людьми, что дало бы им основание выдвинуть против него обвинение

Но их планы рушились, «потому что он был верен, и никакой погрешности или вины не оказывалось в нем» (ст. 4). Тогда они обратили испытующий взгляд на его личную жизнь; им оставалось только надеяться, как они догадывались, уличить Даниила в каком-то правонарушении, связанном с регулярно совершаемыми им религиозными обрядами. Им удалось убедить царя, «чтобы сделано было царское постановление и издано повеление, чтобы, кто в течение тридцати дней будет просить какого-либо бога или человека, кроме тебя, царь, того бросить в львиный ров» (ст. 7). Проявив потрясающую наивность, царь угодил в эту ловушку. Кроме того, издав этот указ в письменной форме, он сделал его неизменным: «он был неизменен, как закон Мидийский и Персидский, и... не был нарушен» (ст. 8-9).

До Даниила дошла весть об учреждении этого указа, но это не заставило его изменить заведенного порядка. Напротив, Даниил продолжал три раза в день молиться своему Богу. Во время молитвы он преклонял колени в своей горнице, окна которой выходили на Иерусалим. В открытое окно его могли видеть прохожие, поэтому вскоре молящегося Даниила увидели его враги. Они тут же пошли к царю и сообщили об этом вопиющем нарушении царского указа. «Царь, услышав это, сильно опечалился и положил в сердце своем спасти Даниила, и даже до захождения солнца усиленно старался избавить его» (ст. 14). Но он не мог найти выхода из той законодательной проблемы, которую сам же и создал. Назначенные им князья и сатрапы напомнили ему, что «по закону Мидян и

---

[5] Натаниэль Димок, одновременно не признавая «неосторожный язык или вводящие в заблуждение выражения некоторых Отцов и утверждая то, что Бог не торгуется с сатаной, тем не менее указывает на то, что «чрезмерное увлечение осуждением не позволяет обнаружить подлинное видение Отцами этого предмета». Поэтому он реабилитирует некоторые библейские истины этого мнения в Приложении Б своей книги, освещая «Христово искупление в его отношении к господству и трудам дьявола». См. Dimock, Nathaniel, The Doctrine of the Death of Christ: in relation to the sin of man, the condemnation of the law, and the dominion of Satan (Elliot Stock, 1890), pp. 121-136.

[6] Dale, R. W., The Atonement (Congregational Union, 1894), p. 277.

Персов никакое определение или постановление, утвержденное царем, не может быть изменено» (ст. 15). Тогда Дарий был вынужден подчиниться неизбежности закона и отдал приказ бросить Даниила в львиный ров. Закон восторжествовал.

Многие проповедники (в том числе и я) приводили эту историю, чтобы осветить Божью дилемму. Дарий уважал Даниила и всеми силами старался найти способ спасти его, но люди должны исполнять закон, а не искажать его. То же справедливо и в отношении креста: здесь был приведен в исполнение определенный законом приговор и доказана святость закона. Я процитирую одного из современных представителей этой теории, диакона Кентерберийского с 1903 по 1924 гг. Генри Вейса:

«Закон, не подкрепленный санкциями (в формально-юридическом смысле этого выражения), другими словами, закон, пренебрежение которым не предусматривает определенного наказания — это вовсе не закон; невозможно себе представить, что нарушение Божьего кодекса морали не влечет за собой самых ужасных последствий. Простое нарушение одного из Его физических законов может повлечь за собой, независимо от того, был он нарушен преднамеренно или непреднамеренно, самое длительное и безграничное страдание. Так разумно ли будет предположить, что наиболее вопиющее и умышленное нарушение самых главных законов — закона истины и праведности — не повлечет за собой таких же последствий?»[7]

Опять же, «Бог не может упразднить тот порядок вещей, который Он Сам установил». Диакон Вейс, правда, смягчил эти утверждения, напомнив нам, что сфера морали — это «не машина морали, в которой законы действуют так же необратимо, как в физическом мире», и что «мы имеем дело не просто с установленным порядком, а с живой личностью, с живым Богом». Тем не менее он снова упоминает о «необходимости кары, неотвратимо следующей за нарушением Божьего закона»8[8].

Я не собираясь возражать против такого способа выражения, и даже сам пользуюсь той же терминологией. Фактически она взята из Писания. Например, Павел цитировал Второзаконие, чтобы доказать тот факт, что каждый преступник «проклят», а затем заявил, что «Христос искупил нас от клятвы закона, сделавшись за нас клятвою» (Гал. 3: 10, 13). Если же Павла не смутило такое безличное выражение, как «клятва закона», то оно не должно смущать и нас.

Такие отцы римско-католической церкви четвертого века, как Амвросий Медиоланский и Иларий Пуатийский (Пиктавийский), постоянно толковали крест Христа, используя эти термины. Развивая начинание Тертулиана, который первым стал использовать юридические термины «заслуга» (лат. meritum) и «удовлетворение» (лат. satisfactio) при описании отношения верующего к Богу, они толковали такие отрывки, как Галатам 3: 13, в свете «satisfactio — римского общественного права, что значило приведение вынесенного приговора в исполнение»[9]. *(Прим. ред. 14). В* шестнадцатом веке реформаторы продолжили развивать эту концепцию. Они справедливо обращали внимание на то, что покорность Иисуса Христа закону была необходима для избавления нас от его проклятия. Они также утверждали, что Его повиновение можно разделить на две составные части: Его абсолютное повиновение закону при жизни и принятие предусмотренной им кары в момент смерти. Они называли первую часть «активным», а вторую — «пассивным» повиновением. Однако эти прилагательные неточны, поскольку повиновение Иисуса вплоть до крестной смерти было таким же « активным » (т. е. добровольным и решительным), как Его покорное подчинение требованиям закона морали. Его покорность воле Отца оставалась неизменной, касалось ли это Его поведения или служения, Его жизни или смерти. Нам стоит продолжать говорить о «двойной» покорности Христа, так как это поможет отличить выполнение Христом предписаний закона от принятия Им проклятия закона. Оба вида покорности требованиям закона были

[7] Wace, Henry, The Sacrifice of Christ: its vital reality and efficacy (1898; Church Book Room Press, 1945), p. 16.
[8] Там же, с. 22, 28-29, 36.
[9] Robert S. Franks, Work of Christ, p. 135.

необходимы для того, чтобы акт распятия обрел силу.

Тем не менее, мы должны проявлять осторожность в обращении с юридической лексикой и в сравнении Божьего кодекса морали с гражданским правом нашей страны или физическими законами, господствующими в окружающей нас природе. Да, преимущество конституционной монархии, действительно, заключается отчасти и в том, что даже монарх не стоит над законом, но обязан подчиняться ему и выполнять его требования, а в случае преступления закона подвергаться предусмотренному за это наказанию. Дарий является ярким примером этого. Однако, несмотря на это, изданный им указ был поспешен и неразумен, поскольку в нем не было статьи, предусматривающей исключение для верующих людей, и потому привел к наказанию праведного человека за совершение правильного поступка, который Дарий не был намерен классифицировать своим указом как уголовно наказуемое преступление. Нельзя представить себе, чтобы Бог когда-нибудь запутался в подобной правовой неразберихе. Неразумно будет сравнивать и Его кодекс морали с физическими законами и затем объявлять их в равной степени неотвратимыми. Например, «если ты сунешь руку в огонь, то обожжешься, а если нарушишь десять заповедей, то будешь наказан». Эта аналогия до определенной степени справедлива, но концепция механического наказания обманчива. Она может быть абсолютно справедлива по отношению к законам природы, хотя, строго говоря, они являются не «законами», определяющими действия Бога, а описанием обычных Его действий, подмеченных человеком. Невыполнение Божьего кодекса морали влечет за собой проклятие не потому, что Бог — тюремщик, а потому, что Он — творец человека.

Как выразился Р. В. Дейл, связь между Богом и законом — это «не подчинение, а тождественность... Закон *жив* Богом: он правит с Его трона, направляется Его скипетром, венчается Его славой»[10]. Ведь закон является выражением моральной сущности Бога, а она всегда самосогласованна. Натаниэль Димок верно запечатлел эту истину в следующих словах:

«В требованиях закона, в строгости закона, в осуждении закона, в смерти закона, в проклятии закона не может быть ничего, что не было бы отражением (в какой-то мере) совершенства Бога. Все, определенное законом, должно произойти, поскольку это — закон *Божий* и потому было определено Самим Богом»[11].

Удовлетворение Божьей чести и **справедливости**

Отцы ранней греческой церкви объясняли распятие как «удовлетворение» притязаний сатаны и утверждали, что оно представляло собой установленный сатаной и уплаченный ему выкуп. Для Отцов же ранней латинской церкви крест являлся удовлетворением требований Божьего закона. В одиннадцатом веке Ансельм Кентерберийский предлагает еще один взгляд на крест. Его книга «Почему Бог стал человеком?» является последовательным толкованием распятия как удовлетворения за оскорбление, нанесенное Божьей чести. Эта книга «имеет эпохальное значение в истории нашего вероучения, — писал Р. С. Фрэнкс, — так как она является первой попыткой бескомпромиссного и последовательного толкования понятий удовлетворения и достоинства»[12]. Джеймс Дэнни идет дальше и называет ее «самой правдивой и великой из всех книг, которые были посвящены искуплению»[13].

Ансельм был благочестивым итальянецем, первоначально жившем в Нормандии, а затем, в 1093 году, после завоевания Англии нормандцами, он был рукоположен на Архиепископа Кентерберийского. Его называют первым представителем средневековой «схоластики», которая пытается увязать философию и теологию, логику Аристотеля и Библейское Откровение. И хотя его труды содержат цитаты из Библии и он называл

---

[10] Dale, R. W., The Atonement (Congregational Union, 1894), p. 372.

[11] Dimock, Nathaniel, The Doctrine of the Death of Christ: in relation to the sin of man, the condemnation of the law, and the dominion of Satan (Elliot Stock, 1890), прим. 1 на с. 32.

[12] Robert S. Franks, Work of Christ, p. 126.

[13] James Denney, Atonement, p. 116.

Священное Писание «непоколебимой основой», его основной принцип — «придерживаться здравого смысла» («Cur Deus Homo?» 2.11). По выражению его воображаемого собеседника Босо: «Тот путь, которым ты ведешь меня, с обеих сторон обнесен такой непроницаемой стеной логических рассуждений, что мне, пожалуй, не удастся свернуть с него ни направо, ни налево» (2.9).

В своем великом труде «Cur Deus Homo?», посвященном изучению взаимосвязи между Боговоплощением и искуплением, Ансельм приходит к тому, что победа над сатаной является необходимой, но отрицает выдвинутую Отцами церкви теорию «выкупа» на том основании, что «Бог не должен сатане ничего, кроме кары» (2. 19). Зато человек находится в долгу перед Богом, и этот долг должен быть возмещен. Ансельм трактует наш грех перед Богом «как неуплату Богу нашего долга» (1. 11). Под «долгом» он подразумевает полное подчинение Ему нашей воли. Таким образом, согрешить — «это лишить Бога того, на что Он имеет полное право», то есть обокрасть и оскорбить Его. Если кто-то считает, что Бог может попросту простить нас так же, как мы призваны прощать друг друга, то он еще не осознает всей серьезности греха (1. 21). Грех, являясь непростительным неповиновением известной человеку Божьей воле, бесславит и оскорбляет Его, «и нет ничего более недопустимого... чем тот факт, что творение не воздает своему Творцу должной славы и не возмещает этой кражи» (1. 13). Бог не может не обращать на это внимания. «Богу не подобает оставлять этот грех без наказания» (1. 12). Это не только неуместно, но и невозможно. «Богу не приличествует поступать несправедливо или незаконно, а решение безнаказанно отпустить грешника, не возместившего Богу своего долга, выходит за границы Его свободы, доброты или желаний» (1.12). «Ничто другое Бог не защищает так законно, как Свое собственное достоинство» (1.13).

Как же выйти из создавшегося положения? Чтобы получить прощение, мы должны вернуть свой долг. Но мы не в состоянии возместить ни свой собственный, ни долг других людей. От человека изначально требовалось проявление повиновения и свершения добрых дел, поэтому, если мы даже вдруг начнем выполнять эти требования, то все равно не сможем возместить совершенные прежде наши грехи. Следовательно, мы не можем спасти себя. Нас не может спасти никто из людей, так как «тот, кто сам грешен, не может оправдать другого грешника» (1.23). Отсюда и дилемма, которой заканчивается первый том: «Грешный человек в долгу перед Богом по причине совершения греха, но не способен возвратить Ему свой долг; а если он не вернет его, то не может спастись» (1.25).

В начале второго тома своей книги автор открывает единственно возможный выход из создавшейся дилеммы: «Никто... кроме самого Бога, не *способен* удовлетворить эти притязания... Но никто, кроме человека, не *имеет права* сделать это; в противном случае человек не удовлетворит притязаний Бога». В связи с этим «появляется необходимость в том, чтобы это сделал Богочеловек» (2.6). На эту роль не подойдет как тот, кто является Богом, но не человеком, так и тот, кто является человеком, но не Богом; а также и тот, кто представляет смесь того и другого. «Тот, Кто может удовлетворить эти притязания, должен быть в полной мере Богом и в полной мере человеком, поскольку никто, кроме истинного Бога, не *может*, и никто, кроме истинного человека, не *должен* это сделать» (2.7). Тут Ансельм выводит на сцену Христа. Он был (и остается) уникальной Личностью, поскольку в Нем соединились «Божье Слово и человек» (2.9). Он совершает уникальный поступок, отдав Себя на смерть, но не в качестве уплаты за долг (поскольку Он безгрешен и, следовательно, не должен умирать), а по Собственной воле к славе Божьей. Логично выглядит также и то, что человек, «который, согрешив, украл себя у Бога, обязан для удовлетворения Его притязания полностью покориться Ему», что соответствует добровольному преданию на смерть Христа. Какими бы тяжкими ни были грехи человечества, жизнь Богочеловека была настолько непорочна, настолько возвышенна и драгоценна, что принесение ее в жертву «превосходит количество и тяжесть всех грехов» (2.14) и является должным удовлетворением оскорбленной чести Бога.

Наибольшей заслугой этого труда Ансельма является ясное понимание огромной опасности греха (как осознанного бунта против Бога, в котором творение оскорбляет величие своего Творца) и признание уникальных совершенных качеств Христа (как Богочеловека, Который добровольно идет на смерть за нас). Однако иногда схоластические рассуждения заводят его за грань явленного нам в Писании. Например, когда он размышляет над тем, просто ли покрывает смерть Христа долг грешников или превосходит его, и превзойдет ли количество спасенных людей количество падших ангелов или нет. Кроме того, в его книге находит отражение феодальная культура с ее строгим сословным делением. Каждый человек держит себя с достоинством, соответствующим его положению, кодексу «соответствующих» или «подобающих» отношений между нижестоящими и вышестоящими, нарушение которого карается, а все долги платятся честно и своевременно. *(Прим. ред. 15).*

Однако когда образ Бога напоминает феодального сюзерена, который требует к себе почтения, а в случае его отсутствия наказывает, возникают сомнения, верно ли эта картина представляет то «почтение», которое действительно следует оказывать одному только Богу. Мы ни в коем случае не должны соглашаться с какой бы то ни было теорией, которая представляет искупление как удовлетворение Божьего «закона» или Его «чести» так, будто они существуют в определенной степени независимо от Него.

В двенадцатом веке три различные толкования смерти Христа обрели четкие очертания. Ансельм (ум. 1109), как мы видели, уделял особое внимание объективному удовлетворению притязаний Божьей чести, ради которых пострадал Богочеловек Христос. Его младший современник Петр Абеляр из Парижа (ум. 1142) (учение Абеляра более подробно рассматривается ниже при анализе его теории «морального влияния») выдвигает в качестве объяснения причины распятия на первый план то нравственное воздействие, которое оно оказывает на верующих. *(Прим. ред. 16).* В то же время теолог-мистик Бернард Клервосский (ум. 1153) продолжает настаивать на учении, согласно которому выкуп был заплачен сатане. Однако доминирующими остаются взгляды Ансельма, потому что те, кто внимательно изучают Библию, не могут вычеркнуть из нее понятие «удовлетворения», поэтому «схоласты» или «ученые», которые были названы так в связи с тем, что они преподавали в недавно основанных средневековых европейских «школах», т. е. университетах, как «ф(т)омисты», т. е. приверженцы доминиканского богослова Фомы Аквинского (ум. 1274), так и «скоттисты», или сторонники учения францисканца Дунса Скотта (ум. 1308), развивали учение Ансельма. И хотя кое в чем эти две группы «ученых» расходились во мнениях, обе они учили тому, что распятием Христа были удовлетворены требования высшей справедливости.

С приходом Реформации акцент был перенесен на оправдание и, естественно, реформаторы уделяли особое внимание справедливости Бога и считали невозможным такой путь спасения, который не удовлетворял бы требованиям этой справедливости. Ведь, как писал Кальвин в своей книге «Институты» или «Наставления», «существует вечное и неразрешимое разногласие между справедливостью и несправедливостью» (2.16.3). Таким образом, Христос должен был «претерпеть все тяготы Божьего отмщения, чтобы успокоить гнев Бога и удовлетворить требования Его справедливого суда»[14]. Томас Крэнмер в своей книге «Проповедь о спасении» объяснял, что для нашего оправдания необходимо соединение трех факторов: со стороны Бога-Отца — «Его великой милости и благодати», со стороны Христа — «удовлетворения требований Божьей справедливости» и с нашей стороны — «истинной и живой веры». Он завершил первую часть этого назидания так: «Нашему Небесному Отцу, руководимому Своей безграничной милостью, а не какими-либо нашими заслугами, было приятно приготовить для нас бесконечно драгоценные жемчужины Тела и Крови Христовой, посредством которых был внесен полный выкуп за нас, исполнен закон и удовлетворены требования Его справедливости»[15].

---

[14] «Институты», II.16.10. Ср. II.12.3.

[15] Thomas Cranmer, First Book of Homilies, p. 130. Вестминстерский символ веры (1647 г.) также утверждает,

Похожее учение мы находим и в трудах Лютера. Однако после его смерти протестантские «схоласты» стали классифицировать доктрину смерти Христа как двойное удовлетворение, а именно, удовлетворение требований Божьего закона и требований Его справедливости. Требования Божьего закона были удовлетворены посредством абсолютного повиновения Христа в течение Его жизни, а требования Божьей справедливости — Его совершенной жертвой за грех, кару за который Он принимает на Себя в момент смерти. Но это слишком витиеватая формулировка. Поскольку Божий закон является выражением Его справедливости, они не могут быть резко отделены друг от друга.

В таком случае заботится ли Бог о выполнении «требований морали»? Эта концепция, подобно концепции «закона», выражает справедливость или моральный характер Бога. Но, видимо, наряду с этим она имеет более всеобъемлющий и общий характер, чем «закон», поскольку включает в себя не только нормы морали, но и неотъемлемую от нее систему мер наказания. Она основывается на убеждении, согласно которому святой Бог управляет миром, руководствуясь нравственными принципами. В соответствии с установленным Им порядком, добро должно быть одобрено и вознаграждено, в то время как зло — осуждено и наказано. Одобрение зла или осуждение добра нарушило бы этот порядок. Беспринципное прощение греха в таком мире оказало бы разрушительное воздействие.

Зарождение этой теории, касающейся смерти Христа, мы находим в работе «В защиту католического вероисповедания» датского юриста и государственного деятеля Гуго Гроция (ум. 1645), который осуждает разногласия и разделения среди христиан и мечтает о вновь объединившемся, преобразованном христианском мире. Его видение искупительной жертвы представляет собой компромисс между взглядами Ансельма и Абеляра. Иногда он, практически вторя Абеляру, исповедует субъективное влияние распятия, которое ведет грешников к покаянию и таким образом дает Богу возможность простить их. Тем не менее, в большинстве случаев он выступал за объективность распятия и считал, что оно необходимо для удовлетворения требований Божьей справедливости. Кроме того, он как юрист был озабочен тем, чтобы люди следовали требованиям морали, что касалось как предупреждения преступности, так и соблюдения закона. Он не считает Бога ни оскорбленной стороной, ни заимодавцем, ни даже судьей, а Верховным Нравственным Правителем на земле.

Итак, социальная справедливость имеет для него большее значение, чем карающая справедливость, и, согласно его убеждениям, распятие удовлетворяет именно ее требованиям. Действительно, Христос умер за наши грехи вместо нас. «Но какую роль играл в этом Бог?» — спрашивает он. «Право применять наказания принадлежит не пострадавшей стороне как потерпевшему», а «владыке как правителю»[16]. Аналогично «применение наказания... является прерогативой правителя как такового... например, в семье — отца, в государстве — царя, во Вселенной — Бога» (с. 51). Таким образом, Гроций разрабатывает свою «ректорскую» или «правительственную» интерпретацию креста. Он считает, что Бог предназначил его для утверждения «всемирного порядка и авторитета данного Им закона» (с. 137). В его внимании была всеобщая защита Божьей справедливости. «Бог не желает обходить молчанием такое множество и такой степени тяжести грехов, не преподнеся людям исчерпывающего урока», говорящего о его серьезном недовольстве грехом (с. 106). «У Бога есть... весьма веские причины покарать людей», но самой главной из них, по мнению Гроция, является Его решимость поддерживать установленный законом порядок для того, чтобы мы могли «постигнуть,

---

что Господь Иисус Христос, Своим абсолютным повиновением и совершенной жертвой «полностью удовлетворил требования справедливости Отца» (VIII. 5). Действительно, это было «соответствующим, действительным и абсолютным удовлетворением справедливых требований Его Отца» от лица получивших оправдание (11. 3).

[16] Hugo Grotius, Defence of the Catholic Faith, p. 57.

насколько наши грехи значительны и многочисленны» (с. 107).

Некоторые теологи двадцатого века перенимают созданный Гроцием образ Бога — «нравственного правителя вселенной» и развивают его в связи с искуплением. Например, П. Т. Форзит пишет об «этом вселенском порядке святости» и добавляет: «Если мы воспринимаем духовные понятия абсолютно серьезно и их требования отражаются эхом в нашей совести, тогда становится понятно, что установленный Богом нравственный порядок требует искупления»[17].

Другой пример взят из работ Б. Б. Уорфилда, который обращает внимание своих читателей на знакомое всем людям чувство вины. «В любом действительно религиозном переживании или событии важнейшим фактором является глубокое духовное самоосуждение. Оно взывает к удовлетворению. Никакое занижение нравственных норм не может убедить его в том, что такого рода прощение грехов — непременная составляющая духовного устройства мира. Напротив, оно убеждает нас в том, что неразборчивое прощение грехов будет вопиющим нарушением духовного порядка... Оно взывает к возмещению»[18].

Но наиболее поразительное заявление о неприкосновенности нравственного порядка мира сделано Эмилем Бруннером в его знаменитой книге «Примиритель». Он пишет, что грех — это не просто «нападки на честь Бога» (с. 444); это покушение на нравственный порядок мира, который отражает нравственную волю Бога.

Закон Его Божественного Существа, на котором основывается закон и порядок всего мира... логичность и надежность всего происходящего, обоснованность всех норм, всего интеллектуального, правового и нравственного порядка, сам Закон в его исконном смысле вопиют о Божественном вмешательстве, о Божественной обеспокоенности проблемой греха, Божественном противодействии этому бунту и этому нарушению порядка... Если бы это не соответствовало действительности, тогда в мире не существовало бы ничего серьезного; все было бы лишено какого бы то ни было смысла, порядка, стабильности; мировой порядок превратился бы в руины; всюду царили бы хаос и запустение. Мировой порядок зиждется на неприкосновенности Его (Божьего) достоинства, на уверенности в том, что всякий, восстающий против Него, будет наказан (с. 444-445).

Позже Бруннер проведет аналогию между законами природы и моральным кодексом, утверждая, что ни тот, ни другой нельзя нарушать безнаказанно. Прощение без возмещения было бы более серьезным и существенным опровержением логики, закона и порядка, чем «упразднение законов природы» (с. 447). Если «наказание — это выражение Божественного закона и порядка», то, благодаря чему становится возможным прощение (с. 449)? Поскольку закон — это «выражение воли Законодателя, живого Бога» (с. 459), значит, если закон парализован, то он не может исцелить сам себя. Грех создал «сбой в мировом порядке», и этот беспорядок столь серьезен, что обуславливает необходимость в возмещении убытков или восстановлении, что достигается «Искуплением» (с. 485).

Самоудовлетворение Бога

Итак, у нас имеется пять теорий, посредством которых, как считают теологи, объясняется, что необходимо для того, чтобы Бог мог простить грешника. Одна из них говорит о ниспровержении сатаны путем «удовлетворения» его притязаний, другие — об «удовлетворении» требований Божьего закона, Его чести или справедливости, а последняя — об «удовлетворении требований нравственного порядка мира». Все эти теории содержат в себе определенную долю истины. Их общий недостаток заключается в том, что, несмотря на скрупулезность изложения, они представляют Бога зависимым от чего-то, стоящего вне и выше Его и контролирующего Его действия, перед чем Он несет ответственность и от чего не может освободиться. Мы вправе использовать слово «удовлетворение», если понимаем, что должны быть удовлетворены исконные требования

[17] P. T. Forsyth, Cruciality of the Cross, pp. 137-138. См. также его книгу Work of Christ, pp. 122-129.
[18] B. B. Warfield, Person and Work, p. 292.

Самого Бога, а не какой-то внешней по отношению к Нему субстанции. Рассуждения о законе, чести, справедливости и нравственном порядке справедливы ровно настолько, насколько они усматривают во всем этом проявление личности Самого Бога. Искупление «необходимо», поскольку оно исходит «от Самого Бога»[19].

«Самоудовлетворение» порочными людьми действительно является весьма неприятным феноменом, будь то удовлетворение наших инстинктивных побуждений и непреодолимых желаний или нашего самодовольства. Поскольку мы заражены и испорчены эгоизмом, выражение «я должен удовлетворить свои требования» говорит о недостатке самообладания, а фраза «я доволен собой» — о недостатке смирения. Но у Бога не может быть недостатка ни в самообладании, ни в смирении, поскольку все Его помыслы и желания совершенны. Сказать, что Он должен «удовлетворить Себя», значит признать, что Он должен быть Собой и действовать в соответствии с совершенством Своей природы или «Имени». Таким образом, необходимость «удовлетворения» Бога заложена в самом Боге, в Его неизменной сущности, а не в чем-то, находящемся вне Его. Эта необходимость неотъемлема или неотделима от Бога. Закон, с которым Он должен сообразоваться и требования которого Он должен удовлетворять — это закон Его Сущности. Выражая это с помощью отрицания, мы можем сказать, что Он «Себя отречься не может» (2 Тим. 2: 13); Он не может противоречить Себе; Он «неизменный в слове» (Тит. 1: 2; RSV: «апсэудес» — «свободный от какой-либо лжи») по той простой причине, что «невозможно Богу солгать» (Евр. 6: 18). Он никогда не предпринимает случайных шагов, не бывает непредсказуем или непостоянен. Он говорит: «Не изменю истины Моей» (Пс. 88:34; RSV: «не буду притворным в Моей честности»). Выражая то же в утвердительной форме, Он – «верен, и нет неправды в Нем» (Втор. 32:4). Другими словами, Он всегда верен Себе; Он неизменно остается Собой.

Писание обращает наше внимание на самосогласованность Бога с помощью нескольких способов, акцентируя особое внимание на том, что, когда Ему приходится судить грешников, Он делает это, потому что должен, так как обязан хранить верность Себе.

Первым примером этому являются *слова, говорящие о Его негодовании.* О Яхве пишут (в действительности, Он Сам говорит о Себе), что идолопоклонство израильтян «раздражает» Его, вызывает Его гнев или ревность, либо и то, и другое. Например, «богами чуждыми они раздражили Его, и мерзостями разгневали Его»[20]. Пророки периода вавилонского пленения, такие, как Иеремия и Иезекииль, постоянно используют эти выражения[21]. В них они не подразумевают, что Яхве возмущен, крайне раздражен или действия израильтян приводят к истощению запаса Его терпения. Нет, выражения, говорящие о раздражении, показывают неизбежную реакцию, которую вызывает у Святого Бога порок. Они демонстрируют, что святость Бога нетерпима к идолопоклонству, безнравственности и несправедливости. Любые проявления таковых служат толчком к Его ответному гневу или негодованию. Он никогда не раздражается беспричинно. Только зло вызывает Его возмущение, что и является Его должной реакцией, так как Бог должен быть Богом (и действовать соответственно). Если бы зло не возмущало Его, Он лишился бы нашего уважения, так как уже не был бы Богом.

Во-вторых, авторы книг Библии говорят в связи с этим и *о горении.* В этом подразделе можно упомянуть глаголы, в которых Божий гнев, как огонь, «загорается», «пылает», «гаснет» и «поядает». Да, мы действительно находим упоминания о том, что и люди «пылают гневом»[22]. Но в Ветхом Завете эти выражения чаще всего связаны с Яхве, гнев Которого «возгорается», когда Он видит, как Его народ преступает Его закон и

---

[19] Ronald S. Wallace, Atoning Death, p. 113.
[20] Втор. 32: 16, 21. Ср. Суд. 2:12; 3 Цар. 15:30; 21: 22; 4 Цар. 17:17; 22: 17; Пс. 77:58.
[21] Напр. Иер. 32:30-32; Иез. 8:17; Ос. 12:14.
[22] Напр. Быт. 39: 19; Исх. 32: 19; 1 Цар. 11: 6, 2 Цар. 12: 5; Есф. 7: 10.

нарушает заключенный с Ним завет[23]. В действительности Библия говорит, что гнев Господень «возгорелся»[24] или «открылся, как огонь и... воспылал неугасимо»[25] именно после того, как Бога что-то «раздражило». Впоследствии мы читаем об «огне негодования» и «огне ревности» Бога, Сам Он объединяет их, говоря об «огне ревности Моей»[26]. Как возмущение Господа, так и огонь Его гнева подразумевают определенную неизбежность. В Палестине в засушливое жаркое лето огонь загорается очень легко. То же происходит и с Господним гневом. Но он никогда не возникает из-за прихоти, а только в ответ на порок. Гнев Бога также никогда не выходит у Него из-под контроля. Напротив, в первые годы жизни израильского народа Он «многократно отвращал гнев Свой и не возбуждал всей ярости Своей»[27]. Но, когда «Господь не мог более терпеть» упрямого неповиновения Своего народа, Он сказал: «Это придет и Я сделаю; не отменю и не пощажу, и не помилую. По путям твоим и по делам твоим буду судить тебя, говорит Господь Бог»[28].

Огонь, легко загоравшийся в Палестине в засушливую пору, сложно погасить. То же было справедливо и в отношении Божьего гнева. Явив однажды праведный гнев, «Господь не отложил великой ярости гнева Своего, которою воспылал гнев Его на Иуду». Если Его гнев возгорался, то «погасить» его было не легко[29].

Напротив, когда гнев Яхве воспламенялся на людей, то Он «истреблял» их. Другими словами, как огонь разрушает, так негодование Яхве осуждает, ведь Он есть «огонь поядающий»[30]. Огонь Его негодования «гаснет», а также «утихает» или «отступает» лишь после того, как свершается наказание[31] или произойдет радикальное духовное возрождение, ведущее к установлению социальной справедливости[32].

Образ огня подтверждает ту идею, которую мы видим в выражениях возмущения. В сокровенной нравственной сущности Бога есть нечто такое, что «возмущается» и «воспламеняется» при виде зла, а впоследствии «горит» до тех пор, пока оно не будет «истреблено».

В-третьих, мы находим в Библии *слова, обозначающие самоудовлетворение*. Эта группа слов, по всей видимости, подтверждает ту истину, что Бог обязан быть самим собой, Его внутренняя сущность должна найти себе внешнее выражение, а ответом на те требования, в которых выражается Его сущность и характер, должны быть определенные действия. Ключевое слово здесь — «калах», и употребляется оно в связи с Божьим гневом, особенно в книге Иезекииля. Оно означает «быть завершенным, доведенным до конца, оконченным, осуществленным, исчерпанным». Оно встречается в Ветхом Завете в разных контекстах и практически всегда обозначает «конец» чего-то в связи с тем, что это что-то было либо уничтожено, либо закончилось по какой-то другой причине. Все имеет свой конец — время, работа и жизнь. Когда человек плачет, слезы иссякают; запасы воды истощаются, а трава засыхает, когда наступает засуха; истощаются и наши физические силы. Итак, Яхве устами Иезекииля предупреждает иудеев, что вскоре Он «совершит», «утолит» и «истощит» Свою ярость «над ними» или «на них»[33]. Они отказались прислушаться к Нему и упорствовали в своем идолопоклонничестве. Посему теперь, наконец, «приходит время, приближается день смятения... скоро изолью на тебя ярость

---

[23] Напр. И. Нав. 7: 1; 23: 16; Суд. 3: 8; 2 Цар. 24: 1; 4 Цар. 13: 3; 22: 13; Ос. 8: 5.
[24] Напр. Втор. 29: 27-28; 4 Цар. 22: 17; Пс. 78: 5. 25
[25] Напр. Иер. 4: 4; 21: 12.
[26] Напр. Иез. 36: 5-6; 38: 19; Соф. 1: 18; 3: 8.
[27] Пс. 77: 38. Ср. Ис. 48: 9; Плач. 3: 22; а в Новом Завете Рим. 2: 4 и 2 Пет. 3: 9.
[28] Иер. 44: 22; Иез. 24: 13-14; ср. Исх. 32: 10.
[29] 4 Цар. 23: 26; 22: 17; 2 Пар. 34: 25; Иер. 21: 12.
[30] Втор. 4: 24, приведенное в Евр. 12: 29. Вот несколько примеров отображения Божьего гнева как поглощающего огня: Числ. 11: 1; Втор. 6: 15; Пс. 58: 14; Ис. 10: 17; 30: 27; Плач. 2: 3; Иез. 22: 31; Соф. 1: 18.
[31] Напр., И. Нав. 7: 26; Иез. 5: 13; 16: 42; 21: 17.
[32] Напр., Иер. 4: 4; 21: 12.
[33] Иез. 5: 13; 6: 12; 7: 8; 13: 15; 20: 8, 21.

Мою и совершу над тобою гнев Мой» (Иез. 7: 7-8). Важно то, что «излияние» и «совершение» идут рука об руку, ведь то, что излилось, нельзя собрать обратно, а то, что свершилось, окончено. Те же два образа сопутствуют друг другу в Плаче Иеремии 4: 11: «Совершил («калах») Господь гнев Свой, излил ярость гнева Своего». Воистину гнев Господень «утихает» только после того, как «истощится». Эти глаголы заключают в себе ту же идею о живущей в Нем потребности. То, что заключено в Яхве, должно найти свое выражение в действиях, а то, что уже начало «изливаться», должно полностью «истощиться» или «утолиться».

Таким образом, грехи, совершаемые Божьим народом, «раздражают» в Нем гнев ревнителя. Когда люди возбуждают Его ярость, она «горит», и погасить ее трудно. Он «дает ей волю», «изливает» и «истощает» ее. Эти три слова ярко описывают гнев Бога, поднимающийся в Нем, в Его святой сущности, полностью созвучный с ней и потому неотвратимый.

До сих пор мы рассматривали только одну сторону этого явления. Пророки концентрировали свое внимание на гневе Яхве и вытекающем из него суде в связи с отступничеством Израиля. Но эта угроза истребления народа трагична прежде всего потому, что она прозвучала на фоне любви Бога к Израилю, в свете того факта, что Он избрал их и заключил с ними завет. Эти особые отношения с Израилем, инициатором которых Он был и которые Он поддерживал и обещал возобновлять, также вытекали из Его природы. Он действовал «ради имени Своего». Он полюбил израильтян и избрал их не потому, что они были самым многочисленным народом, наоборот, они были самым малым народом. Они стали объектом Его любви, потому что Он любил их (Втор. 7: 7-8). Божье внимание к Израилю невозможно объяснить ничем иным, как только Его любовью.

Имеется и четвертый способ, посредством которого Писание подчеркивает самосогласованность Бога, а именно: в пользовании *языком Его Имени*. Бог всегда делает что-то «ради имени Своего». Конечно же, это не единственный критерий, определяющий Его действия. Он поступает с нами также и «по делам нашим», но это условие ни в коем случае не является неизменным. Если бы Он руководствовался только последним фактором, мы были бы уже уничтожены. Ведь, «не по беззакониям нашим сотворил нам, и не по грехам нашим воздал нам»[34]. Ведь Он — «Бог человеколюбивый и милосердый, долготерпеливый и милостивый и истинный» (Исх. 34:6). И хотя Он не всегда поступает «по делам нашим», Он всегда действует «ради имени Своего», а значит, согласно Своей природе, Которую Он явил нам[35]. В книге Иезекииля 20:44 наше внимание намеренно обращается на этот контраст: «И узнаете, что Я — Господь, когда буду поступать с вами ради имени Моего, не по злым вашим путям и вашим делам развратным, дом Израилев, — говорит Господь Бог».

В 14-й главе Иеремии подчеркнуто ясно раскрыта та истина, по которой Яхве и в данный момент, и впредь будет оставаться верен Своему имени и, таким образом, самому Себе. Здесь описана картина ужасной засухи: колодцы были пусты, земля растрескалась, земледельцы пришли в уныние, а звери были полностью дезориентированы (ст. 1-6). Доведенные до отчаяния израильтяне возопили к Богу: «Хотя беззакония наши свидетельствуют против нас, но Ты, Господи, твори с нами ради имени Твоего» (ст. 7). Другими словами: «Мы не можем молить Тебя действовать ради *нас*, но можем и просим Тебя ради *Тебя Самого*». Израильтяне помнили о том, что они были избранным Богом народом и умоляли Его поступить согласно с Его милосердным заветом и неизменной любовью, потому что, продолжали они: «Твое имя наречено над нами» (ст. 8-9). В противоположность лжепророкам, чье послание было односторонним, они говорили о мире и умалчивали об осуждении (ст. 13-16). Иеремия предрекал «меч, голод и моровую язву» (ст. 12), но за осуждением он предрекал возрождение, которое, как он верил, Яхве

[34] Пс. 102:10. Примеры Божьей терпеливости, подавления гнева и откладывания суда см. также: Неем. 9:31; Плач. 3:22; Рим. 2:4-16; 3:25; 2 Пет. 3:9. Обратное мы можем увидеть, например, в Иез. 7:8-9, 27.
[35] Напр., Пс. 22:3; 142:11.

сотворит, что видно из его обращения к Нему «ради имени Твоего» (ст. 21).

Эта тема получает свое дальнейшее развитие и в 36-й главе Иезекииля. Здесь Яхве обещает Своему народу, что за осуждением последует возрождение, но настолько искренне раскрывает Свои мотивы, что это приводит в замешательство. «Не для вас Я сделаю это, дом Израилев, а ради святого имени Моего» (ст. 22). Они осквернили Его, дали повод к тому, что другие народы презирали и даже поносили Его. Но Яхве собирается еще раз пожалеть Свое великое имя и продемонстрировать миру Его святость и уникальность. Тогда народы узнают, что Он — Господь, Бог живой (ст. 21, 23). Когда Бог делает что-то «ради имени Своего», Он не только предотвращает представление о Нем в ложном свете, Он также решается оставаться верным ему. Бог заботится не столько о Своей репутации, сколько о постоянстве.

В свете всех этих библейских данных о божественной самосогласованности мы можем увидеть, почему *Бог* не может сделать то, что Христос заповедует *нам*. Он говорит нам «отвергнись себя», но Сам «Себя отречься не может»[36]. Почему? Почему Бог не поступает и не может поступить согласно тому, что заповедает нам? Потому что Бог — это Бог, а не человек, тем более человек грешный. Мы должны отречься или отказаться от всего ложного, примешавшегося к нашей исконной человеческой природе. Но в Боге нет ничего несовместимого с Его истинной божественной природой, а потому Ему не от чего отказываться. Мы должны отречься себя ради того, чтобы стать самими собой; Бог не может и не станет отрекаться Себя потому, что Он всегда остается только самим Собой. Он может расстаться с принадлежащей Ему по праву славой и уничижить Себя до служения людям. Именно это Он и сделал, воплотившись во Христе (Фил. 2: 7-8). Но Он не может отречься ни от одной Свой черты характера, поскольку Бог совершенен. Он не может противоречить Себе. В этом — Его цельность. Мы же постоянно осознаем кроющуюся в нас человеческую непоследовательность; она часто становится объектом критических замечаний. Мы говорим: «Для него это так нетипично», или «Ты сегодня сам на себя не похож», или «Я ожидала от тебя большего». Но можете ли Вы представить, что нечто подобное можно сказать Богу или о Нем? Он всегда остается самим Собой и не бывает непоследовательным. Если бы Он когда-либо действовал «не характерно», не типично для Себя, Он перестал бы быть Богом, а в мире началась бы нравственная неразбериха. Нет, Бог остается Богом, Он ни на йоту, ни на микрон не отклоняется от Своего истинного «Я».

Святость любви Бога

Что же общего между всем вышесказанным и искуплением? А то, что избранный Богом путь простить грешников и примирить их с Собою должен, прежде всего, полностью согласоваться с Его сущностью. Дело не только в том, что ради освобождения пленников Он должен низвергнуть и обезвредить сатану. И даже не только в том, что Он должен удовлетворить требования учрежденного Им закона, или Своей чести, справедливости или нравственного порядка. Главное в том, что Он должен удовлетворить Себя. Все другие формулировки по праву утверждают, что, по меньшей мере, одно из проявлений Его личности должно быть удовлетворено, будь то Его закон, честь, справедливость или духовный порядок. Достоинство последней формулировки заключается в том, что она утверждает необходимость удовлетворения самого Бога, *всех* аспектов Его существа, включая как Его правосудие, так и Его любовь.

Но когда мы таким образом разграничиваем черты, присущие Богу, и считаем одну из них более важной, чем все остальные, и даже, исходя из этого, говорим о божественной «проблеме» или «дилемме», не рискуем ли мы тем самым выйти за рамки Писания? Прав ли был П. Т. Форзит, когда писал: «В Библии ничего не говорится о конфликте атрибутов Бога»?[37] Я так не считаю. Разумеется, говоря о «борьбе» или «конфликте» в Боге, мы прибегаем к антропоморфическим терминам. Но Библия не боится употреблять

[36] Мк. 8: 34; 2 Тим. 2: 13 (RSV).
[37] Forsyth, P. T., The Work of Crist (Hodder & Stoughton, 1910), p1l8.

антропоморфизмы. Всем родителям известно, что любовь достается дорогой ценой и что значит «разрываться на части» под влиянием противоречивых чувств, особенно если возникает необходимость наказывать детей. Возможно, самой смелой такого рода параллелью между Богом и человеком в Писании является описание Его отцовского страдания, описанного в 11-й главе Книги Пророка Осии. Он обращается к Израилю как к Своему «ребенку», Своему «сыну» (ст. 1), которого Он научил ходить, носил на руках (ст. 3), кормил, склоняясь над ним (ст. 4). Тем не менее ребенок вырос своенравным, не ведающим, насколько нежно Отец любит его. Израиль упрямо отходит от Бога, бунтуя против Него (ст. 5-7), поэтому он заслуживает наказания. Но мог ли родной Отец заставить Себя наказать его? Оказавшись в таком положении, Яхве произносит следующий монолог:

«Как поступлю с тобою, Ефрем? Как предам тебя, Израиль?
Поступлю ли с тобою, как с Адамою? сделаю ли тебе, что Севоиму?
Повернулось во Мне сердце Мое, возгорелась вся жалость Моя!
Не сделаю по ярости гнева Моего, не истреблю Ефрема,
ибо Я — Бог, а не человек; среди тебя — Святый;
Я не войду в город» (Ос. 11: 8-9).

Вот неоспоримый пример конфликта между разными чувствами или борьбы характерных черт Бога. Эти четыре риторических вопроса являются отзвуком борьбы между тем, что Яхве *должен* сделать, поступая справедливо, и чего Он *не может* сделать, руководствуясь любовью. И не от этого ли внутреннего конфликта между «жалостью» и «яростью гнева» «повернулось» в Нем сердце?

В Библии встречается еще несколько фраз, которые по-разному отражают эту «двойственность» в Боге. Он «Бог человеколюбивый и милосердый... но не оставляющий без наказания»; в Нем «милость и истина встретятся, правда и мир облобызаются». Он называет Себя «Богом праведным и спасающим», нет иного, кроме Него, но в гневе Своем Он не забывает о милости. Иоанн говорит, что «Слово, которое стало плотью», этот единственный Сын Божий «полон благодати и истины», а Павел, рассматривавший действия Бога как по отношению к иудеям, так и к язычникам, призывает нас принять во внимание «благодать и строгость Божию». Говоря о Боге, Павел также указывает на Его справедливость в словах «Да явится Он праведным и оправдывающим верующего в Иисуса», и не считает противоестественным помещать рядом упоминания о Божьем «гневе» и о Его «любви». Иоанн также заверяет нас в том, что, если мы будем исповедовать наши грехи, то Он, будучи «верен и праведен», простит нас[38]. Вот девять пар высказываний, в каждой из которых сопоставляются две взаимодополняющие истины о Боге, как бы для того, чтобы напомнить нам о необходимости остерегаться говорить об одной из сторон Божьего характера, не упоминая о другой.

Эмиль Бруннер в книге «Примиритель», не колеблясь, написал о «двойственной природе» Бога как «самой большой тайне Божьего Откровения» (с. 519). Ведь «Бог — это не только любовь. Природу Бога нельзя исчерпывающе обозначить одним-единственным словом» (с. 281-282). Действительно, современное неприятие юридических терминов в отношении к кресту «основывается по большей части на том факте, что представление о Божественной святости было поглощено понятием о Божественной любви. Это значит, что отраженное в Библии понимание Бога, главным элементом которого является это единение святости и любви, сейчас заменяется современным, односторонним, монистическим представлением о Боге» (с. 467). Тем не менее «этот дуализм святости и любви... милости и гнева не может быть переплавлен, превращен в *одну* искусственную концепцию без того, чтобы не упразднить значимость содержащегося в Библии понимания Бога, реальность и загадку Богоявления и искупления... Здесь и начинается «диалектика» всей истинно христианской теологии, которая просто пытается облечь в термины неразрывную связь между этими двумя компонентами» (с. 519, сноска). Таким

[38] Исх. 34: 6-7; Пс. 84: 11; Ис. 45: 21; Авв. 3: 2; Мих. 7: 18; Ин. 1: 14; Рим. 11: 22; 3: 26; Еф. 2: 3-4; 1 Ин. 1: 9.

образом, посредством креста Христа «Бог показывает нам одновременно и Свою святость, и Свою любовь в рамках одного события, прибегнув к помощи одного неоспоримого способа» (с. 450). «Только крест являет нам любящего, прощающего и милостивого Бога таким образом, что мы начинаем понимать, что Его святость и Его любовь в равной мере безграничны» (с. 470). Подытоживая «объективную сторону искупления..., можно охарактеризовать ее несколькими словами: она заключается в сочетании непоколебимой справедливости с сопутствующей ей системой наказаний и необыкновенной любви» (с. 520).

Однако мы не должны считать эту двойственность в Боге противоречием. Его Божественная природа не знает конфликта с Самим Собой, несмотря на то, что у нас может сложиться именно такое впечатление. Он есть «Бог мира», внутреннего спокойствия, а не беспорядка. Нам действительно тяжело одновременно представлять себе Бога как Судию, Который должен карать грешников, и как Бога любящего, Который должен найти способ простить их. И все же Он одновременно является и тем, и другим. Выражаясь словами Г. К. Берковера, «на кресте Христа справедливость и любовь Бога проявились *одновременно*»[39], а Кальвин, вторя Августину, сформулировал это еще более прямо. Он писал, что Бог «чудесно и божественно любил нас даже в тот момент, когда ненавидел нас»[40]. И действительно, эти два чувства являются не просто одновременными, а идентичными или, по крайней мере, переменно действующими проявлениями одной и той же действительности. Ведь «гнев Бога — это Его любовь, — смело писал Бруннер, — в том виде, в котором ее ощущает человек, отвернувшийся от Бога и воспротивившийся Богу»[41].

Исследователь этой проблемы теолог П. Т. Форзит является создателем или, по меньшей мере, популяризатором выражения «святая любовь Бога». Он пишет:

«В центре внимания христианства находится, прежде всего, святость Бога, которую Он изливает на человека в виде любви... Божья любовь, как отправная точка высочайшей святости, а не связанная с ней жалость, сочувствие или привязанность, является водоразделом между истиной Благой Вести и... либерализмом в теологии... Для меня отправной точкой служит тот факт, что Христос, в первую очередь, выделяет и являет нам не просто прощающую любовь Бога, а ее святость».

И еще:

«Если о Божьей любви мы говорили меньше, а о Его святости и о Его осуждении — больше, мы должны были сказать гораздо больше и о Его любви»[42].

Но тем не менее:

«Если бы наш Бог не был свят, не возникло бы проблемы искупления. Именно святость Божьей любви обусловливает необходимость в искупительном кресте»[43].

Ясное представление о святости любви Бога избавит нас от неверного представления о Нем. В нашем понимании Он не должен быть ни потворствующим Богом, Который рискует Своей святостью ради того, чтобы уберечь и испортить нас, ни жестоким, мстительным Богом, Который подавляет в Себе любовь для того, чтобы подавить и уничтожить нас. Как же в таком случае Богу выразить свою святость без того, чтобы истребить нас, и свою любовь без того, чтобы смотреть на наши грехи сквозь пальцы? Как Ему одновременно спасти *нас* и удовлетворить *Свои* притязания? Сейчас мы можем сказать только то, что ради удовлетворения собственных притязаний Он пожертвовал Собой, а не нами, заменив нас Собой. В следующей главе мы постараемся понять, что же это значило.

---

[39] G. C. Berkouwer, Work of Christ, p. 277.
[40] «Институты», II. 16. 4. Ср. с И. 17. 2.
[41] Brunner, Emil, Man in Revolt: A Christian anthropology, tr. Olive Wyon (1937; Lutterworth, 1939), p. 187.
[42] Forsyth, P. T., The Cruciality of the Cross (Hodder & Stoughton, 1909), pp. 5-6 и 73.
[43] Forsyth, P. T., The Work of Christ (Hodder & Stoughton, 1910), p. 80. Он использует выражение «святая любовь» также в книге «Оправдание Бога», особенно на с. 124-131 и 190-195. Вильям Темпл перенял это выражение для своей книги «Христовы заслуги», особенно на с. 157-260.

«К подножию распятья
Я с радостью приду,
Под сень большого камня
В безжизненном краю.
Прибежище святое!
Надежнейший покров!
Слились в нем Божья правда
И Божия любовь!»

6

САМОЗАМЕЩЕНИЕ БОГА

Нами определено, что проблема прощения коренится как в серьезности греха, так и в величии Бога, то есть в осознании того, кем являемся мы и Кем является Он. Может ли святая любовь Бога смириться с порочным отсутствием любви в людях? Каковы последствия этого столкновения? Эта проблема не существует отдельно от Бога, она коренится в Его сущности. Суть ее в том, что Бог никогда не противоречит Себе, Он всегда остается Самим Собой и «удовлетворяет» Себя, действуя в полном соответствии со Своей совершенной природой. «Именно признание этой Божественной необходимости или неспособность ее признать, — пишет Джеймс Денни, — в конечном счете разделяют толкователей христианства на евангельских и неевангельских христиан, на тех, кто остается верным Новому Завету и тех, кому он не по зубам»[1].

Более того, как мы уже видели, эта внутренняя потребность не означает верности Бога только одному из Своих атрибутов (будь то Его закон, честь или справедливость) или проявления одного из них (будь то любовь или святость) за счет подавления других. Напротив, эта потребность выражается в том, что Он должен неизменно и до конца оставаться Самим Собой во всей полноте Своей духовной сущности. Т. Дж. Крофорд подчеркивает: «Бесспорное заблуждение... полагать, что в некоторых ситуациях Бог действует в соответствии с одними Своими чертами, в других же — в соответствии с другими. Он всегда согласован во всех Своих действиях. Что же касается непосредственно Божественной справедливости и Божественной милости, то цель Христа не в приведении их к согласию, как будто до этого они находились в противоречии друг с другом, а в проявлении и возвеличивании их в спасении грешников. Крест дает пример *содействия,* а не *противодействия* этих атрибутов»[2].

Но каким образом Бог может одновременно выразить Свою святость в осуждении и Свою любовь в прощении? Только предоставив грешнику Божественного Заместителя, понесшего вместо него наказание. Грешник же получает прощение. Разумеется, мы, грешники, до сих пор обречены ощущать некоторые личные, психологические и социальные последствия наших грехов, но заслуженную нами кару — отчуждение от Бога, понес вместо нас Другой. Трудно найти более точную формулировку заместительной природы искупительной жертвы, чем та, которая дана Чарльзом Е. Б. Крэнфильдом в «Комментариях к Посланию к Римлянам». И, несмотря на то, что она предваряет тот вывод, к которому мы придем в ходе размышлений в конце этой главы, целесообразно процитировать ее вначале, в качестве ориентира нашего движения. Это — выдержка из комментариев д-ра Крэнфилда к тексту Рим. 3: 25, где он пишет:

«Бог, будучи истинно милосердным, желает по Своей милости простить грешников в соответствии со справедливостью, то есть, ни в коей мере не примиряясь с их грехом, решил обрушить весь Свой праведный гнев, который они заслуживали, на Самого Себя в облике Своего Сына» (с. 217).

Теперь мы должны задаться следующими важными вопросами: кто стал этим «Заместителем»? И как мы должны понимать и оправдывать концепцию замещения нас Им? Лучше всего начать поиск ответов на эти вопросы с рассмотрения ветхозаветных жертвоприношений, поскольку они были задуманы Богом как подготовительная ступень к жертвенной смерти Иисуса.

Система жертвоприношений в Ветхом Завете

«Толкование смерти Христа как жертвоприношения запечатлено во всех

---

[1] Denney, James, 'Anger', The Atonement and the Modem Mind (Hodder & Stoughton, 1903), p. 82.
[2] Thomas J. Crawford, Doctrine of Holy Scripture, pp. 453-454.

значительных положениях новозаветного учения»[3]. Слова и идиомы, связанные с жертвоприношением, здесь встречаются весьма часто. Иногда между ними существует непосредственная связь, как, например, в словах Павла: «Христос... предал Себя за нас в приношение (греч. «просфора») и жертву (греч. «тюсиа») Богу, в благоухание приятное » (Еф. 5: 2). В других случаях ссылка на жертвоприношение менее очевидна, сказано только, что Христос «отдал Себя Самого» (напр. Гал. 1: 4) или «принес Себя» (напр. Евр. 9: 14) ради нас, но за всеми этими фразами стоит ветхозаветная система жертвоприношений. В частности, утверждение, что Он умер «за грех» или «за грехи» (напр. Рим. 8: 3 и 1 Пет. 3: 18) является несмелым повтором греческого перевода «приношения за грех» (греч. «пэри хамартиас»). И действительно, в Послании к Евреям жертвенная смерть Иисуса Христа изображена как буквальное исполнение ветхозаветных предсказаний. Ведь Он принес в жертву Себя (а не животных), однажды и навеки (а не многократно) и, таким образом, предоставил нам не только церемониальное очищение и восстановление прав в обществе завета, но также очищение нашей совести и возобновление отношений с живым Богом.

Тем не менее, что обозначали ветхозаветные жертвоприношения? Были ли они замещением? В поисках ответов на эти вопросы мы не должны сразу же обращаться к антропологии — это было бы ошибкой. Разумеется, в древности священники, алтари и жертвоприношения были, по всей видимости, распространены во всем мире, но это не дает нам права заключать *априорно*, что еврейские и языческие жертвоприношения были идентичны по своему значению. Вполне вероятно, что начало и тем, и другим было положено Божьим первобытным Откровением нашим древнейшим праотцам. Но, если мы признаем особый статус Писания, точнее будет сказать, что израильтяне (несмотря на их неоднократное отпадение от веры) сохранили суть, изначально заложенную в эту церемонию Богом, в то время как языческие жертвоприношения были ее позорным искажением. Жертвоприношения в Ветхом Завете совершались в различных ситуациях. Они сопутствовали, например, раскаянию или торжеству, бедствию всего народа и возобновлению завета, семейному празднеству и личному посвящению. Эта многообразность предостерегает нас от навязывания им одного-единственного или упрощенного значения. Тем не менее, в ветхозаветном Божьем Откровении вырисовываются два основные взаимодополняющие вида жертв, каждый из которых ассоциируется с определенным видом жертвоприношения. В первом нашло отражение чувство принадлежности человека к Богу, а во втором — ощущение его отчужденности от Бога, связанное с грехом и виной. Типичными примерами первого вида были «мирные» жертвы, которые часто сопутствовали благодарению (Лев. 7: 12), «всесожжения» (при которых огонь поглощал всю жертву) и ритуал трех ежегодных праздников жатвы (Исх. 23: 14-17). Примерами второго являются жертвоприношения за грех и за вину, которыми человек, несомненно, признавал необходимость в искуплении. Было бы неправильно разделять эти два вида жертвоприношений как представляющие соответственно человеческий подход к Богу (принесение даров, не говоря уже о взятках для того, чтобы добиться Его расположения) и Божественный подход к человеку (предложение прощения и примирения). Ведь оба вида жертвоприношений являлись по существу признанием Божьей благодати и выражением зависимости от нее. Лучше разделить их по признаку, предложенному Б. Б. Уорфилдом, видя в первом виде «человека просто как создание», а в последнем — «потребности человека-грешника». Или, уточняя это же разграничение, в первой категории человек является «существом, требующим защиты», а во второй — «грешником, умоляющим о прощении»[4].

Таким образом, Бог открывается через жертвоприношения, с одной стороны, как Творец, от Которого зависит сама жизнь человека, а с другой — как Бог, Который

---

[3] Из статьи W. P. Paterson, «Sacrifice», p. 343.

[4] Из эссе «Христос — наша Жертва» Б. Б. Уорфилда, опубликованного в «Библейских доктринах», с. 401-435; особенно с. 411.

одновременно является и требовательным Судьей, и Спасителем, предлагающим искупление за грехи. Позднее было признано, что второй вид жертвоприношений является основой первого в том смысле, что примирение с нашим Судьей необходимо еще до того, как мы станем прославлять нашего Творца. В свете этого знаменательно то, что при освящении храма Езекия перед тем, как совершить всесожжения, принес жертву «для заглаживания грехов всего Израиля» (2 Пар. 29: 20-24). Более того, вероятно, мы можем различить эти два вида жертвоприношений в жертвах, предложенных Каином и Авелем, несмотря на то, что обе были обозначены еврейским словом «минха» — дарственное приношение. Мы читаем, что жертва Каина была отвергнута, потому что он, в отличие от Авеля, не ответил на Божье Откровение верой (Евр. 11: 4). Он, вопреки Божьей воле, или, принеся жертву благодарности, предпочел ее жертве искупления; или, вместо того, чтобы признать плоды, произведенные землей, даром Творца, принес их как свое личное приношение.

Смысл замещения заключается в том, что один человек занимает место другого, особенно с той целью, чтобы взять на себя его боль и защитить его от нее. Такой поступок повсеместно признается благородным. Избавлять людей от боли — доброе дело; оно становится вдвойне добрым в том случае, когда кто-то берет эту боль на себя. Мы восхищаемся альтруизмом Моисея, который предложил вычеркнуть свое имя из книги Яхве, если благодаря этому Израиль будет прощен (Исх. 32: 32). Мы также с уважением относимся к практически идентичному желанию, высказанному Павлом (Рим. 9: 1-4), и его обещанию заплатить долг Филимона (Фил. 18-19). Не может нас также не трогать героическое поведение польского священника-францисканца Максимилиана Колби в концентрационном лагере Освенциме. Когда нескольких заключенных посылали на казнь и один из них выкрикнул, что он женат и у него есть дети, «Отец Колби выступил вперед и попросил занять место этого обреченного. Администрация ответила на его просьбу согласием, и он попал в подземную камеру, где его и оставили умирать от голода»[5].

Итак, не удивительно, что сам Бог применил этот повсеместно признанный принцип замещения к жертвоприношениям. Авраам «принес... во всесожжение вместо (Исаака), сына своего» овна, которого привел туда Бог (Быт. 22: 13). Моисей постановил, что, когда не удается выяснить, кем было совершено убийство, старейшины ближайшего города должны сначала объявить о своей невиновности, а затем принести в жертву телицу вместо неизвестного убийцы (Втор. 21: 1-9). Из монолога Михея, посвященного размышлениям о том, с чем ему предстать перед Яхве, мы видим, что он хорошо понимал принцип замещения. Михей раздумывал, должен ли он совершить всесожжения, принести в жертву животных, потоки елея или даже «первенца моего за преступление мое и плод чрева моего — за грех души моей». Тот факт, что он ответил себе, руководствуясь нравственными нормами, а не традициями, и, в особенности, что он отказался от ужасающей мысли принести своего ребенка в жертву за себя, не значит, что он отвергал и сам принцип замещения, заложенный в ветхозаветной системе жертвоприношений (Мих. 6: 6-8).

Эта хорошо продуманная система предусматривала ежедневные, еженедельные, ежемесячные, ежегодные и приуроченные к определенным событиям и праздникам жертвоприношения. Она также включает в себя пять основных типов жертвоприношения, которые подробно описаны в первых главах книги Левит, а именно: всесожжения, хлебные и мирные жертвы, а также жертвоприношения за грех и провинность. Поскольку хлебное приношение состояло из муки (или мучных изделий) и елея, а не из плоти и крови, оно было нетипичным и потому предлагалось вместе с одним из других видов приношений. При приношении четырех других жертв проливалась кровь и, несмотря на то, что между ними существовали некоторые отличия (касающиеся соответствующего повода для приношения и того, что следовало делать с мясом и кровью), все они

[5] Эта история передана Тревером Бизоном. См: Beeson, Trevor, Discretion and Valour: Religious Conditions in Russia and Eastern Europe (Collins, 1974), p. 139.

проводились согласно одному и тому же основному ритуалу, который производился верующим и священником. Он был предельно ясным. Верующий приносил жертву, возлагал на нее одну или обе руки и закалывал ее. Затем священник помазывал кровью, сжигал определенную часть мяса и распоряжался, как употребить все оставшееся от жертвы. Эта церемония была полна глубокого смысла. Она не была бессмысленной магией. Возлагая руку (руки) на жертву, приносящий несомненно отождествлял себя с ней и «торжественно» называл ее «жертвой, замещающей его»[6]. Некоторые ученые развивают эту идею и толкуют возложение рук как «символический перенос грехов с верующего на животное»[7], что полностью соответствует истине в случае с козлом отпущения, о котором мы поговорим позже. И в том, и в другом случае, животное-заместитель, принесенное вместо человека, убивали, признавая тем самым, что наказанием за грех была смерть; его кровь (символизирующую наступление смерти) разбрызгивали; и жизнь принесшего жертву была избавлена от наказания.

Как бы то ни было, самым недвусмысленным доказательством того, что в Ветхом Завете жертвенная кровь имела замещающее значение и что именно поэтому пролитие и кропление кровью было неотъемлемой частью искупления, является утверждение Самого Бога, объясняющего запрет употреблять кровь в пищу:

«Потому что душа тела в крови, и Я назначил ее вам для жертвенника, чтобы очищать души ваши, ибо кровь сия душу очищает» (Лев. 17: 11).

В этом отрывке содержится три важных утверждения, касающихся крови. Во-первых, кровь — это символ жизни. По-видимому, понимание того, что «кровь — это жизнь» уходит корнями в седую древность. Оно существовало, по меньшей мере, со времен Ноя, которому Бог запретил есть «плоть с кровью ее» (Быт. 9: 4), а позже подтвердил это формулой «кровь есть душа» (Втор. 12: 23). Тем не менее акцент делался не на той крови, которая течет в венах — символе живой жизни, а на крови пролитой — символе жизни оборвавшейся, как правило, вследствие насилия.

Во-вторых, кровь является сутью искупительной жертвы, и основу ее искупительного значения мы видим в повторении слова «жизнь». Только благодаря тому, что «жизнь существа — в крови его», «кровью можно искупить жизнь». Одну жизнь унесло содеянное; вместо нее необходимо пожертвовать другую жизнь. Искупление «на алтаре» происходит благодаря пролитию крови заместителя. Эту истину хорошо сформулировал Т. Дж. Кроуфорд: «Этот текст, имеющий простой и очевидный смысл, говорит нам о том, что природа обряда *жертвоприношения* была замещающей. *Одной жизнью жертвовали ради другой*, жизнью жертвы — ради жизни приносившего эту жертву», в действительности, «жизнью невинной жертвы — ради жизни согрешившего человека»[8].

В-третьих, Бог дал кровь с целью искупления. «Я назначил ее вам, — говорит Он, — для жертвенника, чтобы очищать души ваши». Значит, мы должны воспринимать систему жертвоприношений как учрежденную Богом, а не человеком, а частные жертвоприношения не как придуманное человеком средство умиротворять Бога, а как способ искупления, данный Им Самим.

Этот экскурс по Ветхому Завету поможет нам понять два важных отрывка из Послания к Евреям. Первый гласит: «без пролития крови не бывает прощения» (9: 22), а второй: «невозможно, чтобы кровь тельцов и козлов уничтожала грехи» (10: 4). Невозможность прощения без пролития крови обозначала невозможность искупления при отсутствии замещения. Нужно было заплатить жизнью за жизнь, или кровью за кровь. Но

---

[6] F. D. Kindler, Sacrifice in the Old Testament, p. 14. См. также статью «Sacrifece and Offering», R. J. Thompson and R. T. Beckwith и дополнительные примечания к «Old Testament Sacrifece», G. J. Wenham, Commentary on Numbers, pp. 202-205.

[7] Morris, Leon, The Atonement: Its meaning and significance (IVP, 1983), p. 47.

[8] Crawford, Thomas J., The Doctrine of Holy Scripture Respecting the Atonement (Wm Blackwood, 1871; 5th ed. 1888), pp. 237, 241.

ветхозаветные жертвоприношения были только предзнаменованием; настоящей жертвой стал Христос. Для того, чтобы замещение было признано действительным, жертва должна была быть равноценной. Животные, которых приносили в жертву, не могли искупить человеческие грехи, поскольку «сколько же лучше человек овцы», как сказал Иисус (Мф. 12: 12). А равноценной была только драгоценная кровь Иисуса Христа (1 Пет. 1: 19).

Пасха и «несение греха»

Теперь мы перейдем от принципа замещения, как мы его понимаем из ветхозаветных положений о кровавых жертвоприношениях в общем, к двум более конкретным примерам: к Пасхе и концепции «несения греха».

Две причины заставляют нас сначала обратиться к Пасхе. Во-первых, первая Пасха ознаменовала начало жизни израильтян как отдельного народа. «Месяц сей да будет у вас началом месяцев, — сказал Господь, — первым да будет он у вас между месяцами года» (Исх. 12: 2). Каждый год должен был начинаться с этого месяца, потому что в этот месяц Бог вывел их из длительного и тяжелого египетского рабства и потому, что исход из Египта привел к возобновлению завета с Богом на горе Синай. Но исходу и завету предшествовала Пасха. Этот день должен был быть «памятен» для них; они должны были «праздновать в оный праздник Господу... как установление вечное праздновать его» (12: 14, 17).

Во-вторых, мы должны начать с нее потому, что Новый Завет явно признает смерть Христа исполнением пасхальных обетовании, а появление нового искупленного Им народа — новым исходом. И дело здесь не только в том, что Иоанн Креститель приветствовал Иисуса словами: «Вот Агнец Божий, Который берет на Себя грех мира» (Ин. 1: 29, 36)[9], и не только в том, что, согласно хронологии Иоанна Иисус находился на кресте именно в то время, когда приносили в жертву пасхальных агнцев[10], и даже не в том, что в книге Откровение Иоанна Богослова Его прославляют как закланного Агнца, Который Кровью Своей искупил человека для Бога[11]. Особое значение Пасхи мы понимаем из категорического утверждения Павла: «Пасха наша, Христос, заклан за нас. Посему станем праздновать... » (1 Кор. 5: 7-8).

Что же произошло во время первой Пасхи? И как это связано с Христом, нашим пасхальным Агнцем?

В пасхальной истории (Исх. 11-13) Бог открылся израильскому народу в трех ипостасях. Во-первых, Яхве явил Себя в образе Судии. Это произошло в то время, когда над Египтом висела угроза последнего наказания. Моисей должен был в самой устрашающей форме предупредить фараона о том, что в полночь Сам Яхве пройдет по Египту и поразит каждого первенца. Он не будет делать никаких различий между людьми и животными, или между людьми, принадлежащими к разным классам. Каждый первенец мужского пола умрет. Этого наказания можно будет избежать, только прибегнув к предложенному Богом способу и к Его покровительству.

Во-вторых, Яхве явил Себя как Избавитель. В десятый день месяца каждая еврейская семья должна была выбрать ягненка (однолетнего, мужского пола, без порока), а в четырнадцатый день — заколоть его. Затем они должны были взять некоторое количество его крови, окунуть в нее пучок иссопа и побрызгать этой кровью на перекладину и косяки входной двери. В эту ночь нельзя было выходить из дома. Пролитие крови и окропление ею обеспечивало им защиту. Ведь Яхве, уже объявивший о Своем намерении «пройти» по Египту, творя суд, теперь добавил к Своим словам обещание «пройти мимо» тех домов, которые, чтобы уберечься от предреченного Им опустошения,

---

[9] Ученые все еще спорят относительно того, ссылался ли Иоанн Креститель, говоря об «Агнце Божьем», на пасхального агнца, на агнца для повседневного жертвоприношения, называемого «тамид», на связанного Исаака (Быт. 22), рогатого агнца из иудейского апокалипсиса или страждущего Служителя из 53 главы Исаии. См. квалифицированный обзор различных доводов в свете использования четвертым евангелистом образов Ветхого Завета в лекции George L. Carey, «Lamb of God», pp. 97-122.

[10] Напр. Ин. 13: 1; 18: 28; 19: 14, 31.

[11] Откр. 5: 6, 9, 12; 12: 11. В книге Откровение Иисус назван «Агнцем» двадцать восемь раз.

помечены кровью.

В-третьих, Яхве явил Себя как Бог, заключивший завет с Израилем. Чтобы сделать их Своим народом, Он избавил их от рабства и Своего суда. В благодарность они должны чтить память об этом дне и прославлять Его доброту. В саму же пасхальную ночь следовало вкушать мясо испеченного ягненка с горькими травами и пресным хлебом, а также препоясаться, обуться и держать посохи в руках, чтобы в любой момент быть готовыми к освобождению. Одни элементы пасхальной вечери представляли собой напоминание о прошедшем угнетении (например, горькие травы), другие же — о грядущем избавлении (например, форма одежды). В последующие годы празднование длилось семь дней, и они должны были объяснять значение этой традиции своим детям: «Это пасхальная жертва Господу, который прошел мимо домов сынов Израилевых в Египте, когда поражал Египтян, а домы наши избавил». Кроме празднования, в котором принимала участие вся семья, был учрежден и отдельный ритуал для первенцев мужского пола. Ведь именно их избавила от гибели смерть пасхальных агнцев. Будучи спасены таким путем, они по-особому принадлежали Яхве, приобретшему их ценой крови, и поэтому их посвящали на служение Ему.

Для израильтян смысл происходившего был абсолютно понятен. Настолько же он должен быть ясен и для нас, тех, кто видит исполнение Пасхи в жертве Христа. Во-первых, Судия и Спаситель — одно лицо. Ведь один и тот же Бог «прошел» по Египту, осуждая первенцев, и «прошел мимо» домов израильтян, сохраняя их. Мы никогда не должны характеризовать Отца как Судию, а Сына — как Спасителя. Один и тот же Бог, посредством Христа, спасает нас от Себя. *(Прим. ред. 17).* Во-вторых, спасение давалось (и дается) благодаря замещению. Первенцы выжили только в тех семьях, где вместо них закололи первородных агнцев. В-третьих, нужно было не только пролить кровь ягненка, но и покропить ею. Данное Богом необходимо также лично принять. Чтобы спасти семью, Бог должен сначала «увидеть кровь». В-четвертых, избавив каждую семью, Бог тем самым выкупил ее для Себя. Вся жизнь израильтян, так же, как и наша, с этого времени стала принадлежать Ему, а посвящение ведет к празднованию. Жизнь спасенного человека — это пир, который символизирует обряд Причастия, христианское торжество благодарения, на котором мы остановимся более подробно в 10-й главе.

Второй конкретной иллюстрацией принципа замещения является понятие «несения греха». Мы читаем в Новом Завете, что Христос «грехи наши Сам вознес Телом Своим на древо» (1 Пет. 2: 24), а также, что Он «однажды принес Себя в жертву, чтобы подъять грехи многих» (Евр. 9: 28). Но что значит «нести грехи»? Следует понимать это как взятие на себя наказания за грех или возможны и другие толкования? И является ли «замещение» непременной частью «несения греха»? Если это так, о каком замещении здесь говорится? Имеется ли в виду только безгрешный, посланный Богом Заместитель, занявший место виновного и понесший наказание вместо него, или возможны другие варианты замещения?

В течение последних ста лет предпринято несколько оригинальных попыток сохранить термины, связанные с «замещением», но одновременно отказаться от самой идеи «заместительного наказания» (здесь «наказание» является производным от латинского слова греческого происхождения «поэна» — «расплата» или «наказание»). Их истоки прослеживаются от спора Абеляра с Ансельмом в двенадцатом веке. Еще более категорично этот термин опровергался в шестнадцатом веке Социном, выступившим против доктрины реформаторов. В книге «De Jesu Christo Servatore» (1578) Фауст Социн отрицает не только Божественность Иисуса Христа, но и какую-либо связь Его смерти с «удовлетворением». Утверждение о том, что вину можно переложить с одного лица на другое[12], с пафосом утверждает он, идет вразрез как со здравым смыслом, так и со

[12] Кальвин писал: «Мы оправданы тем, что вина за содеянное, которая делала наказание неизбежным, была переложена с наших плеч на Сына Божия (Ис. 53: 12). Мы должны, прежде всего, помнить об этом замещении, в противном же случае мы всю жизнь будем дрожать и тревожиться», поскольку «будем

справедливостью. Это не только невозможно, но и не нужно, так как Бог может простить грешников и без этого. Он подводит их к покаянию и, таким образом, делает возможным их прощение.

Книга Джона Маклауда Кэмпбела «Природа искупления» (1856) написана человеком, стоявшим на тех же позициях. Он соглашается, что Христос пришел исполнить волю Господню и взять на Себя человеческие грехи, но не в традиционном понимании. Он предложил две версии. Во-первых, Христос соприкасался с людьми от лица Бога и поэтому фактически не страдал «от наказания, которое должен был перенести для удовлетворения Божественной справедливости», а лишь испытал муки «Божественной любви, страдающей в силу своей природы от вида наших грехов» (с. 115-116). Во-вторых, поскольку Он соприкасался с Богом от имени людей, то «удовлетворение», которого требовала Божественная справедливость, приняло форму «совершенного исповедания наших грехов». Таким образом, Христос признавал правомочность Божьего гнева за грех, «и принял его на Себя в этом совершенном ответе» (с. 117-118). Он был настолько един с Богом, что «исполнился осознанием праведности осуждения Отцом наших грехов», и настолько един с нами, что «ответил на это осуждение совершенным «Аминь» (с. 127). В данном случае «несение греха» превратилось в сочувствие, «удовлетворение» — в сожаление по поводу греха, а «замещение» — в совершенное за кого-то раскаяние, а не в принятое вместо кого-то наказание. Десять лет спустя была опубликована книга американского конгрегационалиста Горация Бушнелла «Жертва за чужой грех»[13]. Так же, как и Маклауд Кэмпбелл, он отрицал идею «заместительного наказания». Тем не менее он считал смерть Иисуса «замещающей» в том смысле, что Тот взял на Себя не наше наказание, а нашу боль. Ведь «любовь сама по себе основана, по существу, на принципе замещения» (с. 11). Следовательно, Божья любовь, проявившаяся в воплощении и служении Иисуса (а не только в Его смерти), разделила с нами печаль и страдания и «вознесла» их в том смысле, что отождествилась с ними и прочувствовала их тяжесть. «Бог начал нести Свой крест еще до того, как на Него водрузили деревянный крест, который можно было видеть на Голгофе» (с. 35). Эта жертва в лице Христа, принесенная любящим Богом, нашла свое выражение в Его рождении, жизни и смерти и является «силой Божьей ко спасению», поскольку она вдохновляет нас к тому же. Теперь Христос может «избавить нас от греха... и, следовательно, от наказания за грех» (с. 7). Именно таким образом Агнец Божий снимает с нас грехи. «Искупление... это произошедшая в нас перемена, та перемена, благодаря которой мы примирились с Богом» (с. 450). Но сначала должен быть налицо «субъект искупления» (т. е. перемена), и только тогда «Бог будет объективно умиротворен» (с. 448).

Подобные идеи Р. К. Моберли излагает в своей книге «Искупление и личность» (1901). Он не приемлет каких бы то ни было юридических категорий по отношению ко кресту, в особенности любых упоминаний о наказании. Он утверждает, что покаяние (совершающееся в нас благодаря Духу Распятого) делает нас сначала «достойными прощения», а затем и святыми. Иными словами, Христос занял наше место только в том смысле, что совершил за нас покаяние, а не принял на Себя заслуженное нами наказание.

Попытка этих теологов сохранить термины, связанные с замещением и «несением греха» и одновременно изменить их значение представляется нам неудачной. Она не вносит ясности в этот предмет, поскольку неосмотрительно умалчивает о том, что существует коренное отличие между «заместительным покаянием» (при котором заместитель предлагает то, чего не можем предложить мы) и «заместительным

опасаться Божьего осуждения» («Институты», II. 16. 5).

[13] Гораций Бушнел несколько модифицировал свои взгляды в более позднем издании своей книги «Прощение и закон» (Horace Bushell, Forgiveness and Law). По-прежнему не признавая традиционную доктрину, он тем не менее утверждает, что крест объективно умилостивил Бога и что Он «воплотился в проклятие» ради того, чтобы избавить нас от него. И все же он добавляет, что Христос сознательно переносил проклятия или позор наших грехов на протяжении всей своей жизни.

наказанием» (при котором он берет на себя то, что мы не можем взять на себя). Вот определение, данное последнему термину д-ром Дж. А. Пакером. Согласно его мнению,

«Иисус Христос, наш Господь, руководствуясь такой любовью, которая была готова сделать все необходимое, чтобы спасти нас, понес и исчерпал разрушительное Божественное возмездие, которое в противном случае неизбежно постигло бы нас, и заслужил для нас прощение, усыновление и славу. Подтверждать факт заместительного наказания — значит говорить, что верующие в долгу перед Христом, в особенности за этот Его шаг, и что это является главным источником всей нашей радости, мира и хвалы как сейчас, так и во веки веков»[14].

И все-таки главным вопросом остается следующий: как сами авторы книг Библии употребляют термин «несение греха» и связанные с ним выражения?

По тому, как выражение «нести грех» употребляется в Ветхом Завете, становится ясно, что оно не означает «сочувствовать согрешившим», либо «отождествлять себя с их болью», «принимать их раскаяние», или «быть преследуемым со стороны проявлений человеческой греховности» (как доказывали некоторые), ни даже «переносить личные или социальные последствия греха». Его буквальное значение — «принимать заслуженную кару, подвергаться наказанию за грех». Наибольшее количество раз это выражение встречается в книгах Левит и Числа. О преступающих Божий закон говорили, что они «понесут на себе грех». Это значит, что они «понесут наказание за грехи». Иногда значение этого выражения не вызывает сомнений, так как автор указывает конкретное наказание: согрешивший должен был быть «изгнан из среды своего народа» (т. е. отлучен) и даже, например, если он богохульствовал, предан смерти15[15].

Именно в таком понимании «несения греха» утверждается мысль о том, что кто-то другой принимает на себя наказание за злодеяние согрешившего. Например, Моисей сказал израильтянам, что их дети будут кочевать по пустыне и «нести наказание за блудодейство ваше» (Числ. 14: 34). Если же женатый мужчина не смог предотвратить неразумный обет или обещание, данное своей женой, то он (как написано) «утвердил все обеты ее» (Числ. 30: 15), или, проще говоря, «он взял на себя грех ее». После падения Иерусалима в 586 г. до Р. Х. те, кто остался среди покинутых руин, говорили: «Отцы наши грешили: их уже нет, а мы несем наказание за беззаконие их» (Плач. 5: 7).

Это примеры невольного несения на себе чужого греха. В каждом из вышеприведенных случаев последствия чьих-то грехов отразились на невинных людях. Но когда говорили о сознательном взятии на себя чужого греха, использовали те же выражения. Затем возникло понятие о преднамеренном замещении. Считали, что Сам Бог выберет заместителя, как в случае с Иезекиилем, когда Он, облекая это в форму драматического символизма, повелел Иезекиилю лечь и «нести беззаконие дома Израилева» (Иез. 4: 4-5). О приношениях за грех также говорили на основе идеи несения греха. Моисей поведал о нем сынам Аарона: «Она дана вам, чтобы снимать грехи с общества и очищать их пред Господом» (Лев. 10: 17). Особенно проявляется это в обряде ежегодно совершаемого Дня Искупления. Первосвященник должен был взять «двух козлов в жертву за грех», чтобы искупить грехи всего израильского общества (Лев. 16: 5). Одного козла нужно было заколоть и его кровью покропить согласно обычной процедуре, а на оставшегося в живых козла первосвященник должен был возложить обе руки «и исповедать над ним все беззакония сынов Израилевых и все преступления их и все грехи их, и возложить их на голову козла» (ст. 21). Затем он должен был отослать козла в пустыню, и последний, как написано, «понесет... на себе все беззакония их в землю непроходимую» (ст. 22). Некоторые толкователи допускают ошибку, проводя границу между этими двумя козлами: козлом для принесения в жертву и козлом отпущения, упуская из виду тот факт, что они оба названы «жертвой за грех» в единственном числе

---

[14] J. I. Packer, «What Did the Cross Achieve?», p. 25.

[15] Несколько примеров употребления выражения «понести грех»: Исх. 28:43; Лев. 5:17; 19:8; 22:9; 24:15 и Числ. 9:13; 14:34 и 18:22.

(ст. 5). Возможно, Т. Дж. Кроуфорд прав, предположив, что они олицетворяют два разных аспекта одной и той же жертвы, «один представляет средство, а другой — результат искупления»[16]. В таком случае в день искупления людям доносили простую истину, а именно: примирение возможно только благодаря тому, что кто-то понесет на себе наши грехи. Автор Послания к Евреям не видит никаких препятствий к тому, чтобы считать Иисуса как «милостивым и верным Первосвященником» (2: 17), так и двумя вышеупомянутыми жертвами: принесенным в жертву животным, чью кровь вносили в святилище (9: 7, 12) и козлом отпущения, который уносил на себе грехи народа (9: 28).

Следовательно, козел, приносимый в жертву, и козел отпущения разными способами брали на себя грехи народа. Однако израильтяне, особенно находящиеся на более высоком духовном уровне, понимали, что животное не может быть адекватной заменой человека. Поэтому во второй половине книги пророка Исаии в известных поэтических «гимнах Слуги» *(Прим. ред. 18)*, пророк начинает описывать Того, на Кого ляжет миссия объединить в Себе все народы и Который во имя выполнения этой миссии должен будет пострадать, взять на Себя грех и умереть. Матфей связал с Иисусом первый «гимн», свидетельствующий о спокойствии и мягкости этого Слуги в Его служении[17], а Петр в своих ранних речах, записанных Лукой, четыре раза называет Иисуса Божьим «Слугой» или «Святым Слугой»[18]. *(Прим. ред. 19).*

Пятьдесят третья глава Исаии, описывающая страдания и смерть Слуги, в особенности соответствует страданиям и смерти Иисуса. «Ни один другой отрывок Ветхого Завета, — писал Иоахим Иеремиас, — не имел для церкви такого огромного значения, как 53-я глава Исаии»[19]. Авторы книг Нового Завета цитируют восемь стихов, которые буквально исполнились в жизни Иисуса. Стих 1 («Кто поверил слышанному от нас?») связал с Иисусом Иоанн (12: 38). По мнению Матфея, стих 4 («Он взял на Себя наши немощи и понес наши болезни») исполнился в совершенных Иисусом исцелениях (8: 17). То, что мы блуждали, как овцы (ст. 6) и исцелились Его ранами (ст. 5), было повторено Петром (1 Пет. 2: 22-25), а также находим отголоски стихов 9 («не было лжи в устах Его») и 11 («грехи их на Себе понесет») из этого же отрывка. А евнух-ефиоплянин, сидя в своей колеснице, читал стихи 7 и 8, говорящие о том, что Иисус, как овца, был веден на заклание и был отторгнут от суда и жизни. Именно они побудили Филиппа «благовествовать ему об Иисусе» (Деян. 8: 30-35). Итак, стихи 1, 4, 5, 6, 7, 8, 9 и 11 — восемь из двенадцати стихов, вошедших в эту главу — непосредственно указывают на Христа.

Внимательно изучающие Евангелия, отмечают неоднократное упоминание Иисусом стихов или отдельных слов из 53-й главы Исаии. Например, Он говорит, что будет «уничижен»[20], «отторгнут»[21] и «к злодеям причтен»[22]. Он также будет «погребен» как преступник, без предварительного помазания, и в связи с этим (как Он говорил) Мария из Вифании «предварительно помазала тело Мое к погребению»[23]. Другими ссылками можно считать Его описание более сильного человека, который «разделит похищенное» [24], Его умышленное молчание перед лицом суда[25], Его ходатайство за

---

[16] Crawford, Thomas J., The Doctrine of Holy Scripture Respecting the Atonement (Win Blackwood, 1871; 5th ed. 1888), p. 225. См. также главу 3 под заглавием «День искупления» в: Morris, Leon, The Atonement: Its meaning and significance (IVP, 1983), pp. 68-87.
[17] Ис. 42: 1-4; ср. Мф. 12: 17-21.
[18] Деян. 3: 13, 26; 4: 27, 30.
[19] J. Jeremias, Eucharistic Words, p. 228. См. также его книгу «Слуга Божий» и статью о «слуге Божьем», написанную им в соавторстве с Зиммерли (Zimmerli), с. 712 и далее. Ср. с 3-ей главой, «Иисус — страждущий Слуга Божий» в «Христологии Нового Завета» Оскара Кульмана (Oscar Cullmann).
[20] Мк. 9: 12; ср. Ис. 53: 3.
[21] Мк. 2: 20; ср. Ис. 53: 8.
[22] Лк. 22: 37; ср. Ис. 53: 12.
[23] Мк. 14: 8; ср. Ис. 53: 9.
[24] Лк. 11: 22; ср. Ис. 53: 12.
[25] Мк. 14: 61; 15: 5; Лк. 23: 9 и Ин. 19: 9; ср. Ис. 53: 7.

преступников[26] и то, что Он отдал Свою жизнь за других[27]. Если мы соглашаемся с этим, тогда все стихи этой главы, за исключением второго («нет в Нем ни вида, ни величия... который привлекал бы нас к Нему»), продублированные в Новом Завете (некоторые из них неоднократно), относятся к Иисусу. Действительно, мы имеем достаточно доказательств тому, что вся история Его деятельности, начавшаяся с крещения, за которым следовало служение, страдания и смерть, и увенчавшаяся Его воскресением и вознесением, является воплощением того, что было предсказано в 53-й главе Исаии. Оскар Кульман отстаивал точку зрения, согласно которой Иисус, принимая крещение, намеренно стал одним из людей, чьи грехи Он пришел взять на Себя; что Его решение «исполнить всякую правду» (Мф. 3: 15) было определено тем, чтобы быть Божьим «Праведным Рабом», Который Своей смертью понесет чужие грехи и «оправдает многих» (Ис. 53: 11) и что голос Отца с неба, провозглашающий, что к Сыну «благоволит душа» Его, признавал Его также и Слугой (Ис. 42: 1)[28]. Винсент Тэйлор также подчеркивал, что уже в первой апостольской проповеди, записанной в Книге Деяний, во 2-й главе «центральной темой является тема Слуги, уничиженного в смерти, а затем превознесенного»[29]. Позднее профессор Мартин Хенгель из Тюбингена пришел к тому же заключению, доказывая, что писатели, цитировавшие 53-ю главу Исаии, следовали примеру самого Иисуса[30].

До сих пор я обращался к Исаии, 53-й главе для того, чтобы продемонстрировать ее ключевую роль в понимании Иисуса в Новом Завете. Напоследок мною оставлено два Его наиболее важных высказывания, которые непосредственно указывают на то, что Своей смертью Он вознес наши грехи. Первое — «высказывание о выкупе»: «Ибо и Сын Человеческий не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих» (Мк. 10: 45). Здесь Иисус объединяет так сильно расходящиеся по своей природе два пророчества: о «Сыне Человеческом» и о «Слуге». Сын Человеческий должен прийти «с облаками небесными», и все народы будут «служить Ему» (Дан. 7: 13-14), в то время, как Раб не будет принимать служение от кого-то, а станет служить Сам, и страдания увенчают Его служение, когда Он отдаст Свою жизнь в качестве выкупа за многих. Только служа другим, Он получит служение Сам; и только пройдя через страдания, Он прославится. Второе высказывание прозвучало во время учреждения таинства причастия, когда Иисус провозгласил, что Его кровь «за многих изливаема»[31]. Это является отголоском «предал душу Свою на смерть» (Ис. 53: 12)[32]. В обоих отрывках утверждается, что Он либо отдаст Свою жизнь, либо прольет Свою кровь «за многих», что, опять же, повторяет сказанное в Исаии 53: 12: «Он понес на Себе грех многих». Некоторых смущал кажущийся ограничительный характер этого высказывания. Но Иеремиас доказывал, что, согласно дохристианскому иудейскому толкованию этого выражения, «многими» являются «незнающие Бога люди как среди иудеев, так и среди язычников». Таким образом, этот термин отнюдь не исключает («многие, но не все»), но, согласно, семитической манере выражать мысли, включает («все количество, состоящее из многих»), что было «(Мессианской) концепцией, неизвестной раввинскому образу мышления»[33].

---

[26] Лк. 23: 34; ср. Ис. 53: 12.
[27] Ин. 10: 11, 15, 17; ср. Ис. 53: 10.
[28] Cullmann, Oscar, Baptism in the New Testament, tr. J. K. L. Reid (1950; SCM, 1951), p. 18.
[29] Vincent Taylor, Atonement, p. 18.
[30] Hengel, Martin, The Atonement: the origin of the doctrine in the New Testament, tr. John Bowden (1980; SCM, 1981), pp. 33-75.
[31] Мк. 14: 24; ср. Мф. 26: 28.
[32] В своем доскональном исследовании, «Искупление», профессор Мартин Хенгель убедительно доказывает, что за утверждениями Павла о том, что Христос «умер за грехи наши» (1 Кор. 1. 5: 6) и «предан за грехи наши» (Рим. 4: 25) стоят утверждения Иисуса относительно выкупа и причастия, записанные Марком (10: 45; 14: 22-25); а за этим, в свою очередь, стоит 53-я глава Исаии и то, как ее понимал Сам Иисус.
[33] Jeremias, Joachim, The Eucharistic Words of Jesus, tr. N. Pen-in (OUP, 1955), pp. 228-229. В другом месте

Следовательно, не вызывает сомнений осведомленность Иисуса в том, что 53-я глава Исаии написана о Нем. Он предвидел, что Своей смертью вознесет чужие грехи. Как Божий «праведный Раб» Он может «оправдать многих», потому как собирается «понести на Себе грехи многих». Автор делает основной упор на следующем факте: Он будет не только презрен и отвержен, попран и исполнен страданий, ведом на заклание, как агнец и отторгнут от земли живых — Он будет поражен за наши прегрешения, и Господь возложит на Него грехи всех людей, вследствие чего Он будет причтен к злодеям и возьмет на Себя груз их грехов. «В этом гимне мы находим двенадцать ясных и точных подтверждений того, — пишет Дж. С. Вэйл, — что Раб принял на Себя *наказание* за грехи других людей: Он взял на Себя не только заслуженное другими страдание, но и причитающееся им наказание, что видно из четвертого, пятого и шестого стихов»[34].

Приведенные выше доказательства того, что в Своей смерти Иисус взял на Себя наши грехи, помогают правильно истолковать простое утверждение: «Иисус умер за нас». Предлог «за» может переводиться либо как «хюпер» («от чьего-то имени», «в пользу кого-то»), либо «анти» («вместо кого-то»). В большинстве отрывков встречается «хюпер». Например, «Христос умер за нас, когда мы были еще грешниками» (Рим. 5: 8), и «один умер за всех» (2 Кор. 5: 14). «Анти» встречается только в стихах, говорящих о выкупе, а именно в Мк. 10: 45 (в буквальном переводе «отдать Свою душу как выкуп вместо многих») и 1 Тим. 2: 6 («предавший Себя для искупления (за) всех», где «за» — «хюпер», но предлог «анти» является приставкой в существительном «антилютрон»).

Однако эти два предлога не всегда соответствуют значению, данному в словаре. Даже предлог с более широким значением «хюпер» («от чьего-то лица»), судя по контексту, используется в значении «анти» («вместо кого-то»), как, например, когда мы названы «посланниками от имени Христова» (2 Кор. 5: 20), или когда Павел хотел удержать Онисима в Риме, чтобы он послужил Павлу «вместо» своего господина, Филимона, то есть, был его заместителем (Фил. 13). Этому посвящены две фразы в Посланиях Павла, в которых он наиболее откровенно говорит о значении смерти Христа. Первая — «незнавшего греха Он сделал для нас *жертвою за* грех» (2 Кор. 5: 21) *(Прим. ред. 20), а.* вторая — «Христос искупил нас от клятвы закона, сделавшись за нас клятвою» (Гал. 3: 13). Некоторым толкователям трудно принять эти утверждения. Первое Карл Барт охарактеризовал как «практически невыносимо жестокое»[35], а А. В. Ф. Блант назвал стиль, в котором была написана вторая фраза, «едва ли не шокирующим»[36]. Позже мы увидим, что в обоих случаях Павел, говоря о том, что произошло с Христом на кресте («сделал грехом», «сделавшись за нас клятвою») имел в виду, что Он пошел на это «для нас», от нашего имени или ради нашего блага. Но что же именно произошло? Безгрешный был «сделан грехом за нас», что, по всей видимости, означает, что Он принял наказание за наши грехи вместо нас. Он избавил нас от проклятия закона, «сделавшись за нас клятвою». Это, вероятнее всего, значит, что лежащее на нас вследствие нашей непокорности проклятие закона было перенесено на Него, и Он понес его вместо нас.

Оба стиха заканчиваются не этими негативно окрашенными утверждениями (о том, что Он понес наши грехи и проклятие, чтобы избавить нас от них), а противоположными им, положительными фразами. С одной стороны, Он взял на Себя наше проклятие для того, чтобы мы могли унаследовать данное Аврааму благословение (Гал. 3: 14), а с другой, Бог сделал безгрешного Христа грехом за нас для того, чтобы «мы в Нем сделались праведными перед Богом» (2 Кор. 5: 21). Таким образом, оба стиха указывают на то, что, когда мы становимся едины со Христом, происходит таинственный обмен местами: Он принимает наше проклятие для того, чтобы мы могли получить Его

Иеремиас говорит, что эти два высказывания Иисуса относятся к «заместительной смерти за несчетное множество... тех людей, которые попали под осуждение Божие».

[34] J. S. Whale, Victor and Victim, pp. 69-70.

[35] Carl Bart, Church Dogmatics, том IV, «Доктрина примирения», с. 165.

[36] A. W. F. Blunt, Galatians, p. 96. См. более полную цитату в последней главе.

благословение; Он берет на Себя наш грех для того, чтобы мы могли стать праведными Его праведностью. В другом месте Павел описывает этот перенос в терминах «вменения». С одной стороны, Бог отказался от мысли «вменить» нам наши грехи, или «зачесть» их против нас (2 Кор. 5: 19), так как вместо нас Он вменил их Христу. С другой стороны, Бог отдал нам праведность Христа[37]. Многих оскорбляет такая концепция. Они считают, что со стороны Бога было как ошибочно, так и несправедливо производить такой обмен. Но эти возражения обусловлены неправильным пониманием этого места Писания. Разъяснения по этому поводу дает Томас Кроуфорд. Вменить в вину, как он пишет, «совсем не предполагает передачу моральных качеств одного человека другому», поскольку это невозможно. В качестве аргумента он цитирует Джона Оуэна: «мы сами не совершили ничего из того, что вменилось нам, а Христос — ничего из того, что было вменено Ему». Невозможно представить, продолжает Кроуфорд, «что нравственная порочность наших грехов была перенесена на Христа для того, чтобы Сам Он стал грешным и заслуживал соответствующего отношения, а нравственное совершенство Его праведной сущности перенесено на нас для того, чтобы сделать нас честными и достойными похвалы». Нет, на Христа были перенесены не нравственные качества, а юридические их последствия: Он добровольно принял на Себя ответственность за наши грехи. Вот что значат выражения «сделал жертвою за грех» и «сделавшись за нас клятвою». Подобным же образом «праведность Божья», которую мы обретаем, находясь «во Христе», также не является праведностью, проявляющейся в нашем характере или поведении (хотя в результате действия в нас Святого Духа она постепенно становится присущей нам), а праведностью, позволяющей нам предстать перед Богом[38].

Обзор материалов Ветхого Завета (пролитие и кропление кровью, жертвоприношение, Пасха, значение «несения греха», козел отпущения и 53-я глава Исаии), их связь со смертью Христа позволяют сделать вывод, что смерть на кресте была заместительной жертвой. Христос умер вместо нас. Воистину, как сказал Иеремиас, такое использование символов в жертвоприношениях «подчинено цели раскрыть то, что Иисус умер так и не согрешив, но став замещением за наши грехи»[39].

Кто Он, наш заместитель?

Перейдем к рассмотрению следующего ключевого вопроса: кто именно стал нашим заместителем? Кто занял наше место, понес наши грехи, стал клятвой за нас, принял заслуженную нами кару, принял нашу смерть? Разумеется, «Христос умер за нас, когда мы были еще грешниками» (Рим. 5: 8). Можно было бы дать такой простой, поверхностный ответ. Но кем был этот Христос? Кем мы должны считать Его?

Был ли Он только человеком? Если это так, мог ли один человек заместить других и насколько это справедливо? Или Он был только Богом, Который лишь казался человеком, не будучи таковым? Если это соответствует истине, как Он мог быть представителем человечества? Кроме того, как Он мог умереть? Следовательно, необходимо четко определиться: считать Христа исключительно человеком, считать Христа исключительно Богом или единственным Богочеловеком, Который, благодаря Своей неповторимой личности, имел все права стать связующим звеном между Богом и человеком? От ответа на эти вопросы будет зависеть, сочтем ли мы концепцию заместительного искупления разумной, нравственной, правдоподобной, приемлемой, и, что важнее всего, библейской. Вероятность замещения зависит от личности заместителя, поэтому нам необходимо всесторонне исследовать те три версии, которые в общих чертах изложены выше.

Согласно первой версии, заместителем был человек Иисус Христос, Которого считали человеком, созданным не таким, как Бог, и не таким, как мы, независимым

---

[37] Рим. 4: 6; 1 Кор. 1: 30; Фил. 3: 9.

[38] См. Crawford, Thomas J., The Doctrine of Holy Scripture Respecting the Atonement (Wm Blackwood, 1871; 5th ed. 1888), pp. 444-445.

[39] Jeremias, Joachim, The Central Message of the New Testament (1955; SCM, 1966), p. 36.

третьим лицом. Те, которые отталкиваются от этого априорного заключения, рискуют сформировать весьма искаженное представление об искуплении и навлекают дурную славу на истинное понимание замещения. Они склонны представлять крест в одном из двух аспектов, в соответствии с тем, кому принадлежала инициатива: Христу или Богу-Отцу. В первом случае Христос выступает в качестве посредника, который умиротворяет разгневанного Бога и с трудом вырывает у Него спасение. Во втором — активное вмешательство приписывается Богу-Отцу, Который решается покарать невиновного Иисуса вместо нас, виновных грешников, заслуживших наказание. В обоих случаях Христос и Бог-Отец разъединены: либо Христос убеждает Бога, либо Бог наказывает Иисуса. И первое, и второе представление порочат Бога-Отца. Он, не желающий страдать Сам, принес в жертву Христа. Его, не желающего простить, уговорил сделать это Христос. Он представлен безжалостным великаном-людоедом, чей гнев необходимо было успокоить, а нежелание переходить к действиям — преодолеть милостивым самопожертвованием Иисуса.

Такое грубое понимание креста все еще встречается в некоторых наших евангельских иллюстрациях, например, когда мы говорим о том, что Христос пришел спасти нас от осуждения Божия, или когда мы изображаем Его козлом отпущения, который принимает наказание вместо того, кто в действительности виновен, или представляем Его громоотводом, избавляющего от смертельно опасного электрического разряда. Эта точка зрения отражена в некоторых наших освященных веками гимнах:

«Всевышний поднял кары жезл — Тебя, Христос, сразил!

Ты принял на Себя всю боль; Меня Ты пощадил».

Конечно же, в Писании есть определенные основания для обеих точек зрения, в противном случае их возникновение ничем не оправдать у тех христиан, которые хотят следовать Библии и считают, что это им удается.

Таким образом, Иисус Христос назван «умилостивлением» за наши грехи и нашим «Ходатаем» перед лицом Отца (1 Ин. 2:1-2). С первого взгляда это может навести на мысль о том, что Он умер, чтобы усмирить Божий гнев, а теперь умоляет Бога простить нас. Но другие отрывки Писания предостерегают нас от подобного толкования выражений, указывающих на умилостивление и ходатайство, что вытекает из следующей главы. Сама идея о сочувствующем Христе, уговаривающем упрямого Бога предпринять какие-либо шаги в наших интересах, основывается на том факте, что Бог любит нас. В Боге не было никакого *Umstimmung* (с нем. «настройка»), Христос не заставил Его изменить Свое мнение или чувства. Напротив, именно у Бога зародилась мысль о спасении людей. Христос пришел «по благоутробному милосердию Бога нашего» (Лк. 1:78), «по Своей великой любви, которой возлюбил нас»[40], по «благодати Божией, спасительной для всех человеков» (Тит. 2:11).

Что же касается второй формулировки — «Бог покарал Иисуса за наши грехи», то действительно, грехи Израиля перекладывались на козла отпущения, «Господь возложил на Него», Своего страждущего Раба, все наши пороки (Ис. 53:6), и «Господу угодно было поразить Его» (Ис. 53:10). Иисус видел непосредственную связь между Собой и пророчеством Захарии о том, что Бог «поразит пастыря»[41]. Доказательством является то место в Новом Завете, в котором сказано, что Бог «послал» Своего Сына ради искупления наших грехов (1 Ин. 4:9-10), что Он «предал Его за всех нас»[42], «предложил в жертву умилостивления» (Рим. 3:25), «осудил грех» в Его плоти (Рим. 8:3), и «незнавшего греха Он сделал для нас *жертвою за* грех» (2 Кор. 5:21). Это поразительные утверждения. Однако можно ли взять на себя смелость толковать их таким образом, будто Бог-Отец вынудил Иисуса сделать нечто, чего последний не желал делать, или что Иисусу пришлось стать жертвой безжалостной Божьей справедливости? Иисус Христос в

[40] Еф. 2:4; ср. Ин. 3:16; 1 Ин. 4:9-10.
[41] Зах. 13:7, Мк. 14:2
[42] Деян. 2:23; Рим. 8:32.

действительности понес наказание за наши грехи, но Бог прошел через все то, что происходило со Христом, а Иисус делал все по Собственной доброй воле (Евр. 10:5-10).

Следовательно, безосновательны утверждения относительно того, что Бог покарал Иисуса или что Иисус убеждает Бога, поскольку в этом случае мы ставим одного из Них выше другого и противопоставляем Их, как будто Они действовали независимо друг от друга или даже были в конфликте друг с другом. Невозможно представить Христа объектом Божьей кары или Бога объектом уговоров Христа, так как Они оба были субъектами и оба инициировали спасение грешников. Они оба, по той священной любви, которая обусловила искупление, добровольно принимали то, что произошло на кресте и относилось к «покинутости Богом». В этот момент «Бог в нашем обличий был покинут Богом»[43]. Если Отец «отдал Сына», то Сын «отдал Себя». «Чаша» в Гефсиманском саду символизировала гнев Божий, тем не менее Отец «дал» (Ин. 18:11), а Сын добровольно «принял» ее. Если Отец «послал» Сына Своего, то Сын «пришел» Сам. Отец не возлагал на Сына такое суровое испытание, через которое Тот отказался бы пройти; а Сын не вырывал у Отца спасение, как будто последний не желал давать его людям. В Новом Завете нет ни единого намека на какие бы то ни было разногласия между Отцом и Сыном, выражавшиеся «либо в том, что Сын отвоевывал прощение у сопротивляющегося Отца, либо в том, что Отец требовал жертвы от упирающегося Сына»[44]. Их желания самопожертвования, совершенного из побуждений любви, полностью совпадали.

Если же нашим заместителем не был один Христос как третье, независимое от Бога лицо, правда ли, что *только* Бог встал на наше место, взял на Себя наши грехи и принял нашу смерть? Если мы не вправе превозносить инициативу Христа до такой степени, чтобы практически исключить вклад Отца, можем ли мы поменять их местами и приписать всю инициативу и все достижения Отцу, исключая тем самым Христа? Ведь если Бог самостоятельно сделал все необходимое для нашего спасения, не становится ли Иисус лишним?

Это вероятное решение проблемы с первого взгляда кажется привлекательным с теологической точки зрения, так как оно исключает все искажения, к которым приводит видение Христа как третьего лица. Как указано в предыдущей главе, именно Бог из побуждений святой любви должен удовлетворять Самого Себя. Он не пожелал жертвовать Своей любовью во имя святости так же, как и святостью во имя Своей любви, поэтому мы можем сказать, что Он удовлетворил требования святой любви, Сам приняв смерть и ту кару, которую заслуживали грешники. Настаивая на необходимости наказания за грех, Он Сам же принял его. Он сделал это, дабы быть «праведным и оправдывающим верующего в Иисуса» (Рим. 3:26). Теперь перед нами не встает проблема, налагал ли Отец наказание на Сына и вступался ли Сын за нас перед Отцом, так как Отец Сам проявляет к нам любовь, а также принимает наказание за наш грех и, следовательно, смерть. Таким образом, приоритет отдается не «требованиям человека к Богу» и не «требованиям Бога к человеку», но в высшей степени «требованиям Бога к Богу, Божьей встрече с Собственными требованиями»[45].

Из далекого прошлого до наших дней многие теологи, представители разных традиционных взглядов, понимали необходимость заострять внимание на том, что Сам Бог был распят на кресте, и в свете этого излагали свои взгляды на искупление. В старинном английском стихотворении, названном «Сон о распятии», которое было написано предположительно в седьмом или восьмом веке, автор повествует о том, что «в самом дорогом сердцу сне» он видел «престранное дерево»:

«Поднятое ввысь и озаренное самым
Ярким светом в мире. Оно стояло, как маяк,
Весь покрытый золотом; а сверкающие самоцветы

[43] John Murrey, Redemption Accomplished, p. 77.
[44] I. H. Marshall, Work of Christ, p. 74.
[45] P. T. Forsyth, Justification of God, p. 35.

Окружали его постамент...»

Во сне крест заговорил, поведав автору свою историю о том, как его срубили в лесу и подняли на холм. Там он узнал о своем предназначении:

«Царь всех народов спешил ко мне,
Был Он храбр весьма, и желал взойти на меня.

Затем молодой герой — то был Сам Бог Всемогущий —

Сильный и неколебимый, приготовился к битве;
Он взошел на высокую виселицу, будучи верен Своей цели,
Взошел на глазах у сотен людей, дабы спасти человечество».

Увидев, как Бог умирает за него, человек обращается к «благословенной перекладине креста» и с доверием заявляет: «Крест — прибежище мое»[46].

«Бог умер за людей», — писал П. Т. Форзит. «Я не боюсь такой формулировки; я не могу обойти ее. Бог умер за людей. И за каких людей? Враждебно, весьма враждебно настроенных»[47]. Опять же, поскольку «святость Божия... при отсутствии правосудия теряет свой смысл», единственное, чего Бог не мог позволить Себе при виде человеческой непокорности, это ничего не предпринимать. «Он должен был либо наложить на кого-то наказание, либо подвергнуться ему Сам. Он избрал последнее, тем самым и отдав должное закону, и спасая виновных. Он принял определенное Им же наказание»[48].

«Сам Бог» отдал Себя за нас. Карл Барт не побоялся выразить это теми же словами. «При распятии страдало сердце Самого Бога», — добавил он. «Никто другой, как Божий Сын, а, следовательно, и Сам вечный Бог...»[49] Вторя ему, епископ Стефан Нэйл писал: «Если при распятии Иисуса... согласно убеждениям христиан, Бог тоже в каком-то смысле умер, тогда... мы можем понять, каков Он»[50]. Эта же мысль звучит и в известных христианских гимнах. Пример тому — фраза из гимна Чарльза Уэсли «Как может быть?»:

«Как может быть, чтоб Вечный Бог
Вдруг за меня погибнуть мог?»

Многие ученые и простые христиане чувствуют себя вправе произносить такие фразы прежде всего потому, что они подтверждаются Писанием. Когда Апостолы писали о кресте, они часто косвенно давали понять, Кто именно умер на нем, наделив его такой силой. Таким образом, смиривший Себя до смерти крестной был Тем, Кто, «будучи образом Божиим», уничижил Себя, чтобы стать человеком и умереть (Фил. 2:6-8). Власти века сего распяли «Господа славы» (1 Кор. 2:8). А кровь, убелившая одежды искупленных — это кровь Агнца, Который стоит посреди престола вместе с Богом (Откр. 5:6,9; 7:9). Более того, Послание к Евреям логически подводит нас к выводу, что именно Бог умер на кресте. Его автор играет на параллелях между «заветом» и «завещанием». Завещание вступает в силу только после смерти завещателя. Следовательно, для получения наследства необходимо, чтобы тот, кто в своем завещании обещал передать ему право на владение им, умер. А поскольку данные обещания являются обещаниями Бога, именно Бог и должен умереть (Евр. 9:15-17).

Есть еще один стих, на который следует обратить внимание. Он находится в прощальной речи Павла к пресвитерам ефесской церкви, с которыми он встретился в Милите. Он говорит, что стадо, над которым они поставлены Святым Духом блюстителями и пастырями, есть ничто иное как «Церковь Господа и Бога, которую Он

---

[46] Эти заметки взяты из английского перевода Хэлен Гарднер. При этом древнеанглийское слово rood (здесь передано как «крест» — прим. переводчика), обычно относящееся к описанию виселицы, в данном случае использовано по отношению к кресту Христа.
[47] Forsyth, P. T. The Work of Christ (Hodder & Stoughton, 1910), p. 25.
[48] Forsyth, P. T. The Cruciality of the Cross (Hodder & Stoughton, 1909), pp. 205-206.
[49] Barth, Karl, Church Dogmatics, ed. G. W. Bromiley and T. F. Torrance, tr. G. W. Bromiley (T. & T. Clark, 1956-57), т. II.l, с 446 и далее. См. также с. 396-403.
[50] S. C. Neill, Christian Faith Today, p. 159.

приобрел Себе Кровию Своею» (Деян. 20:28). *(Прим. ред. 21).* Да, значение этого отрывка действительно понятно не до конца (в некоторых манускриптах встречается форма «Церковь Господа», а не «Церковь Бога», что связывает ее со Христом).-Перевод также несколько двусмыслен (этот стих может значить «Церковь Бога, которую Он приобрел Собственной Кровью», что опять же указывает на Христа). Судя по контексту, мы должны читать «Церковь Бога» и «Кровию Своею», так как цель Павла — напомнить пресвитерам об огромной ценности церкви, которой они были призваны служить. Это Божья церковь. Они помазаны Святым Духом быть ее руководителями, а цена, заплаченная за то, чтобы быть ее Господином — «Божья Кровь». Эта потрясающая фраза, которую использовали такие Отцы Церкви, как Игнатий Антиохийский и Тертуллиан[51]. К ней обращались верующие в средние века зачастую в качестве ругательства.

Но, несмотря на все эти аргументы, в Библии нет ни одного стиха, в котором говорилось бы, что «Сам Бог» умер на кресте. Священное Писание подтверждает Божественность Того, Кто отдал Свою жизнь за нас, но не утверждает однозначно, что «Бог умер». Причины тому вполне понятны. Первая — бессмертие является неотъемлемой чертой Бога (Бог — «Единый, имеющий бессмертие», 1 Тим. 6:16), и потому Он не может умереть. Для осуществления этого Он стал человеком: «а как дети причастны плоти и крови, то и Он также воспринял оные, дабы смертью лишить силы имеющего державу смерти, то есть, диавола» (Евр. 2:14). Он стал человеком еще и для того, чтобы быть «единым посредником между Богом и человеками» (1 Тим. 2:5).

Вторая причина, по которой ошибочно считать заявление, что «Бог умер», заключается в следующем: в Новом Завете «Бог» часто значит «Отец» (напр. «Бог послал Сына Своего»), но на кресте умер не Отец, а Сын. В начале третьего века нашей эры некоторые теологи опротестовывали этот факт. Им было непросто постичь доктрину Троицы, и потому они не понимали, как можно верить в Отца, Сына и Святого Духа, не становясь при этом тритеистами. Итак, начав с утверждения о единстве Бога, они затем стали говорить об Отце, Сыне и Святом Духе не как о трех извечно отдельных «Личностях» в одном Божестве, но как о трех временных «формах» (модусах), в которых Бог поочередно являлся людям. Отсюда и название этого течения — «модализм». Согласно их учению, Отец стал Сыном, а затем Сын стал Духом. Их называли также «савеллианами», по имени одного из их лидеров — Савеллия. Другим был Праксей, учение которого дошло до нас, благодаря резкому опровержению его Тертуллианом. Праксей учил (или, согласно Тертуллиану, сатана учил устами Праксея), «что сам Отец вошел в деву, сам родился, сам принял страдания, и в действительности Он был Иисусом Христом».

Праксей также выступал против монтанистов, которых слишком поверхностно описывают как харизматов той эпохи. Как утверждает Тертуллиан, «в Риме Праксей сослужил сатане двойную службу: он изгнал пророчество, а внес ересь; Заступника он обратил в бегство, а Отца распял»[52]. Кощунственная мысль о том, что Отец был распят, подсказала критикам последователей Праксея дать им кличку «патрипас-сианцы» (те, кто проповедуют страдания Отца). Выступая против этого, Тертуллиан убеждал: «Давайте просто говорить, что умер Христос, Сын Бога-Отца; и *давайте довольствоваться этим,* так как в Писании сказано только это»[53].

Подобное искаженное учение возникло в шестом веке в Константинополе. Оно известно как «теопасхитизм» (вера в то, что Бог испытал страдания). Его приверженцы отрицали формулировку, принятую на Халкидонском Соборе (451 г. по Р.Х.), согласно

---

[51] Игнатий ссылается на «кровь Бога» и на «страдание моего Бога» в коротких фрагментах его Посланий к Ефесянам (гл. 1) и к Римлянам (гл. 6) соответственно. В своей De Carne Christi Тертуллиан даже более откровенен. Он спрашивает: «Действительно ли Бог был распят?» И фактически он был первым, кто употребил это выражение «распятый Бог» (гл. 5). Еще одним примером является Григорий Назианзин, который писал о «драгоценной и великодушной крови нашего Бога» («Изречения», 14.22).

[52] Тертуллиан, «Против Праксея», гл. 1.

[53] Там же, гл. 24.

которой Иисус, будучи единой личностью, имел две природы: Божественную и человеческую. Будучи «монофизитами», они проповедовали, что Бог обладает только одной природой (от лат. «физис» — природа), которая божественна по своей сущности. Умышленно не принимая во внимание человеческую природу Иисуса, они, естественно, выражались так, что Сам Бог страдал в Нем и посредством Него.

Хотя вся эта полемика кажется такой далекой от нас, живущих в двадцатом веке, мы должны извлечь из нее определенные уроки. Излишний акцент на страданиях Бога на кресте может привести либо к тому, что мы, подобно модалистам и патрипассианцам, будем путать личности Троицы и отрицать, что Христос всегда был отдельной личностью, либо внесем путаницу в понимание двойственной природы Христа и станем отрицать то, что Он единая Личность, в которой сочетались две природы, как делали монофизиты и теопасхитисты. Действительно, поскольку Иисус является и Богом, и человеком, Ефесский Собор (431 г. по Р.Х.) признал правильным называть Деву Марию «теотокос» (т.е. «Матерью Божьей» или буквально — «Носительницей Бога»). По этой же причине, по всей видимости, допустимо говорить о страданиях Бога на кресте. Ведь если Бог мог родиться, почему Он не мог также и умереть? Ценность этих фраз состоит в том, что они исключают возможность думать о Христе как о независимом третьем лице. Тем не менее, слова «теотокос» и «теопасхите», хотя теоретически и правильны, могут ввести в заблуждение, поскольку они заостряют наше внимание на Божественности той Личности, Которая родилась и умерла, в меньшей степени говоря о Ее человечности. Более мудро остановиться на том, что говорилось авторами книг Нового Завета и без изменений повторилось в Апостольском Символе Веры, а именно: Тот, Кто «явился от Святого Духа, родился от Девы Марии, пострадал при Понтии Пилате, был распят, умер и воскрес» был не «Богом» и, тем более, не Отцом, а «Иисусом Христом, Его единородным Сыном, Господом нашим». Апостолы говорят об этом еще более однозначно, подчеркивая добровольное повиновение Сына Отцу[54].

Бог во Христе

Итак, нашим заместителем, Который встал на наше место и принял нашу смерть, не был ни Христос сам по себе (поскольку в этом случае Он третье лицо, оказавшееся между Богом и нами), ни Бог сам по себе (поскольку это аннулировало бы исторический факт Боговоплощения), а *Бог во Христе,* истинный и абсолютный Бог и человек, что давало Ему уникальные полномочия представлять интересы как Бога, так и человека, и быть посредником между ними. Если мы говорим только о страданиях и смерти Христа, то выпускаем из виду инициативу Бога-Отца. Если же говорим только о страданиях и смерти Отца, то опускаем посредничество Сына. Авторы новозаветных книг никогда не относят искупление на счет Бога-Сына, отделяя Его таким образом от Бога-Отца, или на счет Отца, делая тем самым Христа лишним. Они указывают на Бога-Отца и Христа, а также на то, что Бог действовал в и через Христа при Его полном согласии.

Это подтверждается очевидными доказательствами из Нового Завета. Будет логичным начать их обзор с сообщения о рождении Мессии. Он был наречен Иисусом (с евр. «Божественный Спаситель» или буквально «Бог спасает») и Эммануилом («с нами Бог»). Ведь при рождении Иисуса Бог сам пришел в этот мир, чтобы спасти людей Своих от грехов их (Мф. 1:21-23). Согласно Луке, пришедший в мир Спаситель был не просто, согласно распространенному выражению, Христом Господа или Божьим Помазанником, а «Господом Христом», соединившим в Себе Мессию и Господа (Лк. 2:11).

Когда Христос начал Свое служение, самосознание утвердило Его в мысли, что Бог действовал в Нем и посредством Его. Ведь, хотя Он и говорил об «угождении» Отцу (Ин. 8:29) и «соблюдении заповедей Отца» (Ин. 15:10), об исполнении Его воли и завершении Его работы[55], Его подчинение Отцу было абсолютно добровольным. Таким образом,

[54] Напр. Рим. 5:12-19; Гал. 4:4; Фил. 2:7-8; Евр. 5:8.
[55] Напр. Ин. 4:34; 6:38-39; 17:4; 19:30.

желания Сына и Отца постоянно находились в абсолютной гармонии[56]. Более того, согласно Иоанну, Он говорил о взаимном «пребывании» Сына в Отце и Отца в Сыне и даже об их «единстве»[57].

Эта убежденность в том, что Отец и Сын неразделимы, особенно когда речь заходит об искуплении, поскольку Отец действовал посредством Сына, была лучше всего выражена Павлом в его великих утверждениях о примирении. Например, «все же от Бога» (относительно «новой твари», 2 Кор. 5:17-18), «Иисусом Христом примирившего нас с Собою» и «во Христе примирил с Собою мир» (ст. 18-19). По-видимому, при переводе с греческого не имеет большого значения, какую из фраз мы используем — «во Христе» или «Иисусом Христом» («посредством Иисуса Христа»). Важно то, что Бог-Отец и Христос принимали активное участие в деле примирения, что Бог примирил нас с Собой во Христе и Христом.

В двух других стихах Павел указывает на нерасторжимую связь между личностью и делом Христа, давая таким образом понять, что Он смог исполнить Свою миссию только благодаря тому, Кем Он является. В обоих стихах говорится о том, что в Нем пребывала и посредством Его действовала «полнота» Бога (Кол. 1:19-20 и 2:9). Эта работа изображалась по-разному, но сказано, что вся она — примирение с Собой всего, умиротворение Кровью креста, наше воскресение со Христом, прощение всех наших грехов, упразднение буквы закона, которая свидетельствовала против нас, аннулирование закона путем пригвождения его ко кресту и обезоруживание царств и властей, торжество над ними либо «им» (крестом), либо «в Нем» (Христе) — происходила благодаря пребыванию во Христе полноты Божества.

Ансельм прав в том, что только *человек должен* возместить вред, нанесенный его грехом, так как вина лежит именно на нем. Он в равной степени прав, утверждая, что только *Бог может* возместить ущерб должным образом, поскольку именно Он потребовал возмещения. Следовательно, Иисус Христос является единственным Спасителем, так как Он — единственный, в Ком объединились «должен» и «может», Бог и человек. Слабая сторона формулировки Ансельма, обусловленная, скорее всего, культурой того времени — средневековым феодализмом, заключается в том, что он придавал слишком большое значение человеческой природе Христа. По его мнению, греховный человек должен платить по своим счетам и возмещать нанесенные им убытки. А Новый Завет в большей степени подчеркивает инициативу Бога, Который «послал», «отдал» или «предал» Своего Сына за нас[58] и, следовательно, страдал вместе с Ним.

Джордж Баттрик нарисовал картину без названия, которую вывесили в одной итальянской церкви. На первый взгляд изображенное на ней распятие ничем не отличается от любого другого. Но если присмотреться внимательнее, можно заметить разницу, так как «Иисус изображен на фоне большей и смутно вырисовывающейся Фигуры. Гвоздь, пронзивший руку Иисуса, проходит и через руку Бога. Копье, воткнутое в бок Христа, прокалывает и Бога»[59].

Как показано в начале, Бог должен «удовлетворить Свои требования», реагируя на факт неповиновения людей таким образом, который полностью гармонирует с Его сущностью. Эта заложенная в Боге потребность и является нашей отправной точкой. Следовательно, мы, грешники, не можем все время оставаться исключительным объектом Его любви, поскольку Он не может одновременно наказывать и прощать нас. В связи с этим возникает вторая необходимость, а именно, необходимость в замещении. Божья святая любовь могла быть удовлетворена только в том случае, если Его святость осудила бы определенного Им заместителя для того, чтобы Его любовь пролилась на нас в прощении. Заместитель принимает на Себя осуждение для того, чтобы мы, грешники,

---

[56] Напр. Ин. 10:18; Мк. 14:36; Евр. 10:7 (Пс. 39:7-8).
[57] Напр. Ин. 14:11; 17:21-23; 10:30.
[58] Напр. Гал. 4:4; 1 Ин. 4:14; Ин. 3:16; Рим. 8:32.
[59] George A. Buttrick, Jesus Came Preaching, p. 207.

могли получить прощение. Кто же, в таком случае, является Заместителем? Конечно же, не Христос в качестве третьего лица. Следует безоговорочно отказаться от любого представления о карательном замещении, в котором участвуют три независимых лица — виновный, карающий судья и невинная жертва. Такое представление не только несправедливо по существу, но и исказит христологию. Ведь Христос является не независимым третьим лицом, а вечно живущим Сыном Бога-Отца, сущность Которых — едина.

Таким образом, в трагедии распятия участвуют два, а не три действующих лица — мы, с одной стороны, и Бог — с другой. Не Бог, как Он есть сам по себе (Бог-Отец), но Бог — ставший Человеком-во-Христе (Бог-Сын). Отсюда и важность тех отрывков из Нового Завета, в которых говорится о смерти Христа как Сына Божия. Например, «ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего единородного», «Тот, Который Сына Своего не пощадил» и «мы примирились с Богом смертию Сына Его»[60], ведь, отдавая Своего Сына, Он отдавал и Самого Себя. Значит, сам Судья по Своей святой любви принял на Себя роль невинной жертвы, так как в лице Своего Сына и посредством Его Он Сам принял вынесенное им наказание. По словам Дэйла, «таинственное единство Отца и Сына дало Богу возможность одновременно определить кару и подвергнуться ей»[61]. В этом шаге нет ни грубой несправедливости, ни беспринципной любви, ни несоответствия учению о Христе; в нем проявилась только безмерная благодать. Ведь для того, чтобы спасти нас и удовлетворить Свои требования, Бог в лице Христа стал нашей заменой. Божественная любовь восторжествовала над божественным гневом благодаря божественному самопожертвованию. Распятие было актом как наказания, так и помилования, как неумолимости, так и благодати, как справедливости, так и милости.

Если посмотреть на это с предлагаемой точки зрения, все возражения против заместительного искупления исчезают сами собой. Все обвинения в аморальности лишены смысла, поскольку заместителем преступников становится никто иной, как Сам Законодатель. Это и не механическая сделка, поскольку самопожертвование, совершаемое из любви, является высоким личностным поступком. А завоевания креста — это не просто внешнее изменение правового статуса, так как взгляды и характер тех, кто видит в нем любовь и становится едиными со Христом благодаря Его Духу, коренным образом преображаются.

Поэтому мы решительно отвергаем любое объяснение смерти Христа, которое не строится на принципе «удовлетворения путем замещения», а именно, Божественного самоудовлетворения путем Божественного же самозамещения. Распятие не было ни коммерческой сделкой с сатаной, или способом обмануть и поймать его в ловушку; ни равноценным эквивалентом (quid pro quo), который удовлетворил бы кодекс чести или букву закона; ни принудительным подчинением Бога какому-то стоящему над ним единоличному нравственному авторитету, который не стал бы довольствоваться ничем иным; ни наказанием смиренного Христа жестоким и карающим Отцом; ни приобретением спасения любящим Христом у гневного и несговорчивого Отца; ни таким поступком Отца, который обходил бы Христа как Примирителя. Напротив, справедливый, любящий Отец смирил Себя до такой степени, что *в и посредством* Своего единородного Сына обрел плоть, взял на Себя наш грех и проклятие, чтобы искупить нас, не идя на компромисс со Своей природой. Необходимо установить точное значение и осторожно употреблять теологические термины «удовлетворение» и «замещение», но ни в коем случае не отказываться от них. Благая Весть об искуплении, содержащаяся в Библии, — это история о Боге, Который удовлетворил Свои требования, заменив нас Собою.

Таким образом, можно сказать, что концепция замещения находится в центре как греха, так и спасения. Ведь сущность греха заключается в том, что человек занимает место Бога, в то время как сущность спасения в том, что Бог становится на место человека.

---

[60] Ин. 3:16; Рим. 8:32 и 5:10.

[61] Dale, R. W., The Atonement (Congregational Union, 1894), p. 393.

Человек отстаивает свои права перед Богом и превозносится туда, где имеет право находиться только Бог. Бог жертвует Собою ради человека и отправляется туда, где заслуживает быть только человек. Человек посягает на привилегии, принадлежащие одному только Богу. Бог принимает на Себя то возмездие, которого заслуживает только человек.

Если же сущностью искупления является замещение, то из этого следует, по меньшей мере, два вывода: первый — теологический, а второй — индивидуальный. Теологический говорит о том, что невозможно исповедовать исторически правильную доктрину креста, не исповедуя исторически правильное вероучение об Иисусе Христе как единственном Богочеловеке и Примирителе, поскольку ни Христос как человек, ни Отец как Бог не могут быть нашими заместителями. Только Бог во Христе, Боге, единственном Божьем Сыне, ставшем Человеком, мог занять наше место. Любое карикатурное представление о кресте коренится в искаженной христологии. Личность и дела Христа неразделимы. Если бы Он не был Тем, Кем Апостолы называют Его, Он не смог бы сделать всего того, о чем они свидетельствуют. Боговоплощение необходимо для искупления. Его особое значение состоит, в частности, в подтверждении того, что любовь, святость и воля Отца тождественны любви, святости и воле Сына. Бог во Христе примирил с Собою мир.

Пожалуй, ни один другой теолог, живший в двадцатом веке, не сознавал этого настолько ясно или не выражал этого настолько живо, как Карл Барт[62]. Христология, по его утверждению, является ключом к пониманию учения о примирении. Он также неоднократно говорил, что христология — это исповедание Иисуса Христа Примирителем, «истинным Богом, истинным Человеком, истинным Богочеловеком». Таким образом, существует «три аспекта христологии», и для понимания искупления нужно рассматривать его «в трех проекциях». Первая — «в Иисусе Христе мы видим Самого Бога. Примирение человека с Богом происходит при активном вмешательстве Бога» (с. 128). Вторая — «в Иисусе Христе мы видим истинного человека... Он — всецело человек так же, как и всецело Бог... Благодаря этому Он становится миротворцем в отношениях между Богом и человеком» (с. 130). Третья — будучи истинным Богом и истинным человеком, «Иисус Христос един. Он — Богочеловек» (с. 135). Уникальность Его искупительной жертвы можно понять только в том случае, если мы подписываемся под этим библейским видением Христа. Инициатива исходит от «Самого Вечного Бога, Который, в Сыне Своем, снизошел до того, что стал человеком и, будучи человеком, проникся этими человеческими чувствами... Сам Судия под давлением этих сильных чувств становится на место тех, кто должен быть осужден, отдает Себя на заслуженное ими осуждение» (с. 246). «Страданиями Иисуса Христа является суд Божий, на котором осудили Самого Судию» (с. 254).

Второй вывод — индивидуальный. Учение о замещении доказывает не только сам факт (Бог во Христе занял наше место), но и говорит о его неизбежности (это был единственный способ удовлетворить требования святой Божьей любви и спасти бунтующих людей), поэтому, когда мы стоим у подножия креста, мы начинаем ясно видеть как Бога, так и самих себя, особенно относительно друг друга. Вместо того, чтобы наложить на нас заслуженное наказание, Бог во Христе принял его, заняв наше место. Альтернативой этому был только ад. Но гордыня человеческая не позволяет со смирением принять этот дар, наши сердца возмущаются при мысли об этом. Мы просто не можем признать ни опасности нашего греха и вины, ни нашей бесконечной обязанности кресту. «Разумеется, можно что-то сделать или хотя бы внести какой-то вклад, чтобы загладить свою вину», — говорим мы. И часто кажется, что лучше претерпеть само наказание, чем униженно смотреть, как Бог во Христе принимает его вместо нас.

Джордж Бернард Шоу, который мог различить даже зародыш человеческой

[62] Barth, Karl, Church Dogmatics, ed. G. W. Bromiley and T. F. Torrance, tr. G. W. Bromiley (T. & T. Clark, 1956-57), IV. 1.

гордыни, изобразил ее проявление в своей комедии об Армии Спасения, озаглавленной «Майор Барбара» (1905). Однажды холодным январским утром в Вестхэмское пристанище Армии Спасения приезжает Билл Уолкер — пьяный «грубиян 25-ти лет», разъяренный тем, что его девушка, Мэг, не только обратилась в веру, но и «нашла себе нового дружка». Соперником Билла стал Тоджер Феэрмайл, чемпион-борец из мюзик-холла в Кеннингтауне, тоже незадолго до этого уверовавший. Обвиняя Дженни Хилл, молодую служащую Армии Спасения, в том, что она настроила его девушку против него, Билл хватает ее за волосы так, что Дженни начинает кричать, а затем бьет кулаком по лицу, разбивая ей губу. Свидетели этой сцены высмеивают его за трусость. Он избил девушку, говорят они, но не осмелился бы напасть на Тоджера Феэрмайла. Под влиянием этих слов в нем заговорила совесть и гордость. Не желая больше выносить оскорблений, он решает спасти свою репутацию и искупить вину. Он заявляет с ярко выраженным уличным акцентом:

«Я пойду в Кеннингтаун и плюну в глаза вашему Тоджеру. Я съездил Дженни по роже, а теперь пусть он съездит мне по роже, и я приду и покажусь вам. Он изобьет меня почище, чем я избил вашу Дженни. Вот мы и будем квиты...»

Но Тоджер отказывается от предложенной ему роли, и Билл возвращается пристыженный:

«Я сделал то самое, что хотел: плюнул ему в лицо. А он закатил глаза и говорит: «Вот, я удостоился того, что меня оплевали во имя Твое!» — так и сказал. А Мэг произнесла: «Аллилуйа, слава Тебе, Боже!»

Когда Дженни Хилл выражает ему свое сочувствие и говорит, что он сделал ей не очень больно, это злит его еще больше:

«Не желаю я ни твоего прощения, ни кого-либо еще. Я заплачу за то, что сделал. Я хотел было подставить собственную челюсть, чтобы расквитаться с тобой». Но, поскольку из этого ничего не вышло, Билл прибегает к другой уловке. Он предлагает заплатить штраф, который представители Армии Спасения только что выписали одному из его приятелей, и достает соверен (золотую монету стоимостью в один фунт стерлингов).

«Вот, возьмите, и чтоб не было больше этих молитв и прощений, и чтоб ваш майор не приставал ко мне больше. Что я сделал, то сделал; заплатил — и делу конец... А вы бросьте эти ваши поповские штучки: всякие там прощения, уговоры и приставания — прямо хоть вешайся. Не желаю я этого, говорят вам... Я предлагал заплатить, а больше ничего сделать не могу. Хотите — берите, не хотите — дело ваше. Вот деньги», — и бросает золотой.

Здесь разоблачается гордое человеческое сердце. Мы настаиваем на своем праве расплачиваться за то, что совершили. Мы не можем пережить унижения от признания нашей несостоятельности и разрешить кому-то другому платить за нас, даже в том случае, если этим кем-то будет Сам Бог. Мы скорее погибнем, чем покаемся, скорее, исчезнем, чем смиримся.

Только Евангелие требует от нас такого унизительного смирения, так как лишь оно утверждает, что божественное замещение является единственным путем к спасению. Другие религии проповедуют различные формы самоспасения. Например, в индуизме отказ признавать свою греховность считается добродетелью. В лекции, прочитанной перед Парламентом по делам религии в Чикаго в 1893 г. Свами Вивекананда сказал: «Индуисты не назовут вас грешниками. Вы — дети Божьи; вы сопричастны к бессмертному блаженству, священные и совершенные существа. Вы, небесные создания, сошедшие на землю, являетесь грешниками? Называть человека грешником — это грех. Сказать это — значит заклеймить человеческую природу». Кроме того, когда все-таки приходится признать, что человек совершил грех, индуисты утверждают, что он сам может спасти себя[63].

---

[63] Из книги «Выступления и публикации» Свами Вивекананды, с. 38-39, ср. со с. 125.См. также: S. C. Neill, Crises of Belief, p. 100.

Как писал Бруннер, «все другие религии, не говоря уже о философии, подходят к проблеме вины, не допуская вмешательства Бога, и потому приходят к «дешевым» выводам. Они избавляют человека от последнего унижения — осознания того, что Примиритель принимает наказание вместо них. Он не должен принимать на себя это иго. Нет необходимости снимать с себя все покровы»[64].

Но мы не можем избежать этого стыда — стоять перед Богом обнаженными. Бесполезно пытаться закрываться подобно Адаму и Еве в Едемском саду. Наши попытки оправдать себя будут такими же бесполезными, как их фиговые листья. Мы должны признать свою наготу, открыть глаза на Божественного Заместителя, одетого в наше грязное тряпье, и позволить Ему одеть нас в Свою праведность[65]. Лучше всех эту мысль выразил Август Топлэди в своем бессмертном гимне «Скала столетий»:

«Нет сокровищ у меня —
Льни к кресту, душа моя.
Наг я — и прошу покров,
Слаб я — и ищу любовь;
От грехов омой меня —
Я погибну без Тебя ».

[64] Brunner, Emil, The Mediator, tr. Olive Wyon (1927; Westminster Press, 1947), p. 474.
[65] Ср. с Откр. 3:17-18.

Часть третья

ЗАВОЕВАНИЯ КРЕСТА

7

СПАСЕНИЕ ГРЕШНИКОВ

Руководимый Своей совершенной святой любовью, Бог во Христе замещает Собою нас, грешников. Это — стержень креста Иисуса. И теперь мы переходим от самого события к его последствиям, от того, что произошло на кресте, непосредственно к завоеваниям креста. Почему Бог встает на наше место и несет наши грехи? Чего Он добивается этим самопожертвованием, этим самозамещением?

Новый Завет дает три основных ответа на эти вопросы, которые можно выразить словами «спасение», «откровение» и «покорение». Посредством креста Бог достигает следующих результатов: спасает нас, открывает Себя и покоряет зло. Эту главу мы посвящаем рассмотрению спасения, дарованного нам крестом.

Трудно переоценить значительность перемен, произошедших как в Боге, так и в нас, благодаря распятию (особенно в действиях Бога по отношению к нам и в наших отношениях с Ним). Воистину, после смерти и воскресения рождается новый день, начинается новая эра.

Этот новый день — это «день спасения» (2 Кор. 6:2), а благословения «толикого спасения» (Евр. 2:3) настолько разнообразны, что невозможно дать им четкое определение. Чтобы представить их, понадобится несколько иллюстраций. Подобно тому, как Церковь Христова изображена в Писании Его Невестой и Его Телом, Божьей паствой, ветвями, пребывающими на Его лозе, Его новым народом, Его домом или семьей, храмом Духа Святого и оплотом или опорой истины, так и спасение, дарованное Христом, выражено ярким образным языком, в котором используются такие понятия, как «умилостивление», «искупление», «оправдание» и «примирение», которые и станут предметом рассмотрения в этой главе. Более того, так же, как образы церкви визуально несовместимы друг с другом (невозможно представить себе ее одновременно как Тело и Невесту Христовы), но в основе всех их лежит та истина, что Бог призывает Свой народ, так и определенные символы спасения несовместимы между собой (оправдание и искупление вызывают в нашем воображении соответственно две различные сферы — юриспруденцию и коммерцию), но в основе всех их лежит истина, согласно которой Бог во Христе берет на Себя наш грех и принимает нашу смерть, чтобы избавить нас и от греха, и от смерти. Эти образы являются незаменимыми для человеческого понимания этой доктрины, а та идея, которую они выражают, — истинна, поскольку дана нам Богом. Однако ошибочно считать, что, восприняв образы, мы во всей полноте постигнем саму доктрину. Ведь за символом искупления стоит тайна искупления, непостижимое чудо, которое, по-видимому, люди будут исследовать до окончания истории человечества. «Образы» спасения (или искупления) — более удачный термин, чем «теории». Обычно под теорией подразумевают абстрактные или умозрительные концепции, в то время как библейские символы завоеваний искупления, дарованного Христом, — это конкретные образы, данные нам Богом. Они не являются взаимоисключающими объяснениями распятия или рядом символов, из которого мы можем выбрать наиболее понравившийся. Они взаимно дополняют друг друга и представляют собой весомые части одного целого. Что касается самих образов, то «умилостивление» вызывает в нашем воображении представление о ритуалах священного поклонения, «искупление» — сделке на рыночной площади, «оправдание» — процедуре судебного заседания, а «примирение» ассоциируется с моральным явлением в жизни дома или семьи. Я убежден в том, что «замещение» не представляет собой еще одну «теорию» или «образ», который должен

быть включен в этот список наряду с другими, напротив, это фундамент, на котором покоятся все вышеупомянутые символы и без которого любой из них становится необоснованным. Если бы Бог в лице Христа не принял бы смерти вместо нас, тогда не были бы возможными ни умилостивление, ни искупление, ни оправдание, ни примирение. Все эти образы, зародившиеся еще в Ветхом Завете, были развиты и дополнены в Новом Завете, прежде всего, благодаря их непосредственной связи со Спасителем и Его крестом.

Умилостивление

Предыдущие поколения западных христиан хорошо знакомы с языком «умилостивления», к которому прибегают в связи со смертью Христа. Ведь английский перевод Библии издания 1611 г. (Библия Короля Иакова), на котором они воспитаны, содержит три не вызывающих сомнений утверждения, вышедших из-под пера Павла и Иоанна.

Павел: «Во Христе Иисусе, Которого Бог предложил в жертву умилостивления в Крови Его» (Рим. 3:24-25).

Иоанн: «Мы имеем Ходатая перед Отцем, Иисуса Христа, Праведника: Он есть умилостивление за грехи наши». И еще: «В том любовь, что не мы возлюбили Бога, но Он возлюбил нас и послал Сына Своего в умилостивление за грехи наши» (1 Ин. 2:1-2; 4:10).

И хотя этот язык хорошо известен нашим предшественникам, это еще не значит, что он с легкостью использовался ими. «Умилостивить» кого-то предполагает успокоить или смирить Его гнев. Значит ли это, что Бог может гневаться? Если да, то могут ли жертвоприношения и обряды успокоить Его гнев? Можно ли подкупить Его? Такие идеи кажутся скорее языческими, чем христианскими. Понятно, что примитивные анимисты считают крайне необходимым утихомирить гнев богов, духов и предков, но достойны ли подобные идеи Бога христиан? Не следует ли нам перерасти их? Должны ли мы действительно верить в то, что Иисус Своей смертью успокаивает гнев Бога-Отца, убеждая Его перестать гневаться и отнестись к нам доброжелательно?

Нам следует отвергнуть грубые понятия о гневе, жертвоприношении и умилостивлении. Они расходятся с Ветхим и тем более с Новым Заветом. Однако это вовсе не значит, что соответствующих и согласующихся с Библией понятий вообще не существует. То, что нам открывает Писание, так это лишенную каких бы то ни было искажений доктрину (из которой вычеркнуты все вульгарные языческие идеи) о Божьем праведном гневе, Его любви и самопожертвовании в лице Христа и Его доброй воли в отвращении Своего гнева. Тот факт, что «гнев» и «умилостивление» (усмирение гнева) идут рука об руку, очевиден. Если мы очистим гнев от недостойных домыслов, то придем и к ясному пониманию умилостивления. Справедливо и обратное. Тот, кто не может принять какую бы то ни было концепцию гнева Божьего, отвергает и концепцию умилостивления. Примером служит профессор А. Т. Хэнсон: «Если вы считаете, что в отношении к людям Бог мог проявлять гнев, вы не сможете обойтись без какой-нибудь теории умилостивления. Но в Новом Завете вы не встретите упоминания об умилостивлении гнева, поскольку считается, что Богу не свойственно гневаться»[1].

Такие затруднения, возникающие при обращении к доктринам гнева и умилостивления, заставляют некоторых теологов пересмотреть соответствующую библейскую терминологию. Они целенаправленно обращаются к определенной группе древнегреческих слов, которые в переводе Библии Короля Иакова переведены как «умилостивление», а именно, к существительному «хиласмос» (1 Ин. 2:2; 4:10), прилагательному «хиластериос» (Рим. 3:25, где оно могло выступать и в роли существительного) и глаголу «хиласкомай» (Евр. 2:17; в пассивном залоге, где он, возможно, должен быть переведен как «быть примиренным со мной (грешником) или быть благосклонным ко мне (грешнику)» — Лк. 18:13). Вопрос в том, Бог или человек является объектом искупительного действия. Если первый, тогда правильный термин — «умилостивление» (умиротворение Бога), если же последний, правильнее будет

[1] A. T. Hanson, Wrath of the Lamb, p. 192.

употребить слово «избавление» (преодоление греха и вины).

Попытка истолковать этот термин в последнем значении предпринята британским теологом К. Г. Доддом[2]. Вот его комментарии к Римлянам 3:25: «В этом стихе говорится... не об умилостивлении, а об избавлении. Большинство переводчиков и комментаторов просто заблуждаются»[3]. Того же мнения он придерживается и в отношении истолкования Первого послания Иоанна 2:2. Он считает, что перевод «умилостивление за грехи наши» является «таким же логически неправильным, как и в других отрывках»[4]. Поскольку К. Г. Додд руководит группами ученых, работавших над изданием Новой Английской Библии (Новый Завет, 1961 г.), не удивительно, что его взгляды отражены в ее толковании приведенных стихов. Текст Рим. 3:25 переведен следующим образом: «Которого Бог предназначил для избавления грехов Его жертвенной смертью», а ключевая фраза в 1 Ин. 2:2 и 4:10 звучит как «Он Сам стал очищением от скверны наших грехов». В другой версии перевода Библии (RSV), Новый Завет которой вышел из печати несколькими годами ранее (1946), мы тоже встречаем слово «избавление» во всех трех стихах.

Приведенные К. Г. Доддом доказательства, аргументированные с присущей ему эрудицией, базируются на лингвистике. Он признает, что в небиблейском варианте греческого языка (как классическом, так и разговорном) значение глагола «хиласкомай» — это «умилостивлять» или «успокаивать» человека, а чаще божество, которому нанесена обида. Но он отрицает, что это значение оставалось таким же в эллинистическом иудаизме, как свидетельствует о том Септуагинта (LXX), и, следовательно, в Новом Завете. Он доказывает, что, во-первых, в LXX слово «киппер» (еврейское слово для передачи значения «искупить») иногда переводится на греческий не только словом «хиласкомай», что указывает на дополнительные его значения, например, «очищать» или «аннулировать». Во-вторых, в LXX для передачи значения «снять наказание» или «простить» иногда используются другие, чем «киппер», слова. Он также утверждает, что и в тех случаях, когда слово «киппер» переводится греческим эквивалентом «хиласкомай», оно все равно обозначает избавление или удаление скверны. Вот что он говорит в заключение: «Эллинистический иудаизм, каким мы его видим в LXX, считает этот культ не средством умиротворения недовольного божества, а способом фактического освобождения человека от греха»[5]. Действительно, в средневековье было распространено верование в то, что «выполнение предписанных обрядов... обладает силой, так сказать, мощного дезинфицирующего средства»[6]. Поэтому, заключает он, встречающиеся в Новом Завете фразы, содержащие слово «хиласкомай», должны переводиться соответствующим образом: Иисус Христос, взойдя на крест, искупает грех, но Он не умилостивляет Бога.

Среди современников и последователей профессора Додда отношение к его версии неодинаковое: одни ее принимают, другие (особенно д-р Леон Моррис[7] и д-р Роджер Николь[8]) подвергают строгой критике. Последние утверждают, что выводы профессора

---

[2] К. Г. Додд поместил свою статью о «хиласкомай» в журнале «Теологические исследования» ('hilaskesthai. Its Cognates, Derivatives and Synonyms, in the Septuagint', Journal of Theological Studies 32 (1931), pp.352-360), которая впоследствии повторно появилась в его книге «Библия и греки». Еще одна попытка истолковать «умилостивление» как «избавление» отражена в двух его комментариях к Новому Завету: «Комментариях к Посланию к Римлянам» и «Комментариях к Посланиям Иоанна».

[3] Dodd, C. H., The Bible and the Greeks (Hodder & Stoughton, 1935), p. 94. См. также его The Epistle of Paul to the Romans. The Moffatt New Testament Commentary (Hodder & Stoughton, 1932), p. 54-55.

[4] Dodd, C. H., The Johannine Epistles. The Moffatt New Testament Commentary (Hodder & Stoughton, 1946), p. 25.

[5] Dodd, C. H., The Bible and the Greeks (Hodder & Stoughton, 1935), p. 93.

[6] Dodd, C. H., The Johannine Epistles. The Moffatt New Testament Commentary (Hodder & Stoughton, 1946), pp. 25-26.

[7] Леон Моррис (Leon Morris) опубликовал статью о hilaskomai в "Пояснениях", а затем развил свои тезисы в "Проповеди Апостолов". В дальнейшем, в книге "Искупление" он развил изложенные в этой книге идеи и сделал их более доступными.

[8] Статья д-ра Роджера Р. Николя "К.Г. Додд и доктрина умилостивления" вышла в свет в "Вестминстерском теологическом журнале" (Westminster Theological Journal), 27. 2 (1955), с. 117-157. Хотя автор проводил

Додда либо недостаточно аргументированы, либо основаны на сомнительных умозаключениях. Например, определяя значение фраз со словом «хиласкомай» в эллинистическом иудаизме, он не ссылается ни на:

(1) книги Маккавеев, хотя они входят в LXX и содержат ряд отрывков, в которых говорится об отвращении «гнева Всевышнего»;

(2) труды Иосифа Флавия или Филона Александрийского, хотя в них, как указывает Фридрих Бюксель, превалирует значение «умилостивлять»[9].

Что же касается интерпретации этих слов в Новом Завете, то, как говорит Ф. Бюксель, К. Г. Додд упускает из виду то, что и в Первом послании Клемента (конец первого века), и в Пастыре Ермы (начало второго века) «хиласкомай», бесспорно, указывает на умилостивление Бога. Таким образом, для доказательства верности своей теории об употреблении данного слова в LXX и в Новом Завете, К. Г. Додду потребуется убедить ученых, что «оно представляет собой своего рода лингвистический островок, практически не имеющий прецедента, слабо подкрепленный свидетельствами своего времени и не получивший доказательств в последующие годы!»[10]

Но мы должны признать этот тезис неверным. Даже в самом каноническом Ветхом Завете мы видим многочисленные примеры того, что слова «киппер» и «хиласкомай» обозначают умилостивление разгневавшегося человека (напр. когда Иаков умиротворяет Исава подарками, а мудрый человек успокаивает разгневавшегося царя[11]) или Бога (напр. Аарон и Финеес, которые отвращают Божий гнев от израильтян[12]). Даже в тех случаях, когда фраза несомненно переводится как «искупить (людей) от греха», контекст часто явно говорит о гневе Божьем. Это указывает на то, что грех человека может быть искуплен только тогда, когда от него будет отвращена немилость Бога[13]. Данные фразы, как указывает Роджер Николь, созвучны «с преобладающим их употреблением в классическом и «койнэ» (новозаветном) греческом, в трудах Иосифа и Филона, у Ранних Отцов церкви и в книгах Маккавейских»[14]. В отношении Ветхого Завета Леон Моррис делает вывод, что, хотя «хиласкомай» и «сложное слово», тем не менее «по всей видимости, «отвращение гнева» — его основное значение, которое позволяет нам с достаточной легкостью истолковать те фразы, в которых оно встречается»[15].

То же справедливо и в отношении соответствующих отрывков из Нового Завета. То, что Иисус назван «хиласкомос» за наши грехи (1 Ин. 2:2; 4:10), может иметь простое значение: Он снимает их с нас или аннулирует их. Но Он также назван нашим «Ходатаем перед Отцем» (2:1), что указывает на немилость Того, перед Кем Он должен защищать наше дело. Что же касается отрывка из 3-ей главы Послания Римлянам, его значение определяет контекст. Независимо от того, переводим мы «хиластерион» в ст. 25 как «место умилостивления» (т.е. трон милости, Евр. 9:5) или как «средство умилостивления» (т.е. умилостивительную жертву), изображенного в таком свете Иисуса Бог предназначает стать искуплением за грехи всего человечества, на которые Он обращает Свой гнев. Этой мысли Павел посвятил две с половиной главы своего Послания. Как справедливо заметил Леон Моррис, «в рассуждениях, предшествующих этому отрывку, гневу уделяется такое большое внимание, что это оправдывает наше желание найти какое-либо указание на его аннулирование в том процессе, который ведет к спасению»[16]. В Послании к Евреям (2:17)

независимое исследование этой темы, он пишет о том, что обязан некоторыми идеями Леону Моррису.

[9] См. статью о hilaskomai и родственных словах в: F. Buchsel and J. Hermann, Kittel's "Theological Dictionary of the New Testament, том III, с 300-323.

[10] Roger Nikole, «C. H. Dodd and the Doctrine of Propitiation», p. 132.

[11] Быт. 32:20; Притч. 16:14.

[12] Числ. 16:41-50 и 25:11-13. Ср. также с Зах. 7:2; 8:22; Мал. 1:9.

[13] Напр. Исх. 32:30 (ср. со ст. 10); Втор. 21:1-9; 1 Цар. 3:14; 26:19.

[14] Roger Nikole, «C. H. Dodd and the Doctrine of Propitiation», p. 134.

[15] Morris, Leon, The Apostolic Preaching of the Cross (Tyndale Press, 1955), p. 155.

[16] Там же, с. 169. В своем крупном исследовании «Крест в Новом Завете» Леон Моррис пишет: «В греческой литературе, как библейской, так и светской, «хиласмос» значит «умилостивление». Мы не можем вдруг

«хиласкомай» действительно является переходным глаголом, а «грехи народа» — связанным с ним дополнением. Поэтому здесь оно может переводиться как «искупать» (NEB) или «сделать искупление ради» (NIV). Но такое значение нельзя назвать бесспорным. В сноске к этому стиху в одном из английских переводов Библии (NIV) мы читаем: «для того, чтобы Он смог отвратить Божий гнев, удалив» с людей их грехи.

Если согласиться с тем, что К. Г. Додд терпит поражение в этих лингвистических дебатах или, по крайней мере, с тем, что он не смог привести «достаточных доказательств в защиту своей теории», а «хиласкомай» и его производные означают «умилостивление», а не «избавление», мы все же должны определить, в каком свете представлять Божий гнев и его отведение. Можно довольно легко изобразить их в искаженном виде и с насмешками прекратить обсуждение этой темы. Именно так поступает Нэйл в следующем отрывке:

«Это, ничего не стоющее мнение теологической школы «огня и серы», смакующей идеи, согласно которым Христос является жертвой, призванной умиротворить гневающегося Бога, или распятие становится юридическим соглашением, предусматривающим, что невинная жертва должна заплатить за чужие преступления, умилостивляя сурового Бога, Павел не поддерживет. Подобные идеи проникли в христианскую теологию как следствие законнического образа мышления средневековых церковников, но они расходятся с библейским христианством»[17].

Конечно же, они расходятся как вообще с христианством, опирающимся на Библию, так и с учением Павла в частности. Вызывает сомнения лишь то, верит ли кто-нибудь таким грубым утверждениям. Ведь это языческое понятие умилостивления, едва покрытое тончайшим налетом христианства. Если мы хотим выработать действительно библейскую доктрину умилостивления, мы должны отделить ее от языческих идей по трем основным пунктам: почему возникает потребность в умилостивлении, кто его осуществляет и чем оно в сущности является.

Во-первых, потребность в умилостивлении возникает потому, что грех вызывает гнев Божий. Это не означает (как думают анимисты), что Он склонен выходить из себя по малейшему поводу или Он теряет над Собой контроль без всякой на то причины. В святом Боге нет ни непостоянства, ни случайностей. Он также не бывает вспыльчивым, ожесточенным, злонамеренным или мстительным. Его гнев не является ни загадочным, ни нелогичным. Он не возникает нежданно-негаданно, он всегда предсказуем, так как его вызывает зло и только зло. Гнев Бога, как было подробно рассмотрено в 4-й главе, — это Его неизменный, неослабевающий, бескомпромиссный антагонизм со злом во всех его формах и проявлениях.

В общем, гнев Бога и наш гнев полярно противоположны. То, что вызывает гнев у нас (ущемленное тщеславие), никогда не вызывает гнева у Него; то, что вызывает гнев у Него (зло), лишь изредка вызывает гнев у нас.

Во-вторых, кто умилостивляет? В язычестве этим лицом неизменно будет человек, который пытается отвратить гнев богов либо тщательно исполняя определенные ритуалы, либо произнося магические заклинания, либо предлагая жертвоприношения (плоды, животных и даже людей). Считается, что оскорбленное божество можно умиротворить этими способами. Но Благая Весть начинается с недвусмысленного утверждения: что бы мы ни делали, ни говорили, ни предлагали, ни даже жертвовали, это не может возместить ущерб, нанесенный нашим грехом или отвратить Божий гнев. Мы не в состоянии ни убедить, ни прельстить, ни подкупить Бога ради нашего прощения, так как мы заслуживаем только Его осуждения. Как уже показано, Христос, принося Себя в жертву, также не убеждает Бога простить нас. Нет, инициатива в этом принадлежит Самому Богу, Он руководствуется исключительно Своей милостью и благодатью.

Это явствовало еще из Ветхого Завета, так как уже тогда жертвоприношения считались не делами человеческих рук, а дарами свыше. Они не заставляли Бога стать

решить, что нам больше подходит другое его значение» (с. 349).

[17] Neil, William, Apostle Extraordinary (Religious Education Press, 1965), pp. 89-90.

милостивым; они были даны милостивым Богом ради того, чтобы Он мог относиться к Своему народу с милостью. «Я назначил ее вам, — говорит Бог о крови жертвы, — для жертвенника, чтобы очищать души ваши» (Лев. 17:11). Эта истина отражена еще более ясно В Новом Завете; и наиболее важные отрывки, говорящие об умилостивлении, не являются исключением. Бог Сам «предложил» (NIV) или «отдал» (RSV) Сына Своего в жертву умилостивления (Рим. 3:25). Не мы возлюбили Бога, а Он возлюбил нас и предложил Своего Сына ради умилостивления за наши грехи (1 Ин. 4:10). Нельзя преувеличить значение того, что Божья любовь является первопричиной, а не следствием искупления. По мнению П. Т. Форзита, «искупление не принесло нам благодати, а само появилось из благодати»[18]. Бог любит нас не потому, что Христос умер за нас; Христос умер за нас, потому что Бог уже тогда любил нас. В то время как Божий гнев требовал умилостивления, Божья любовь сделала возможным это умилостивление. Если допустить, что умилостивление «изменило» Бога или вследствие него Он Сам изменился, то необходимо уточнить: Он не изменил гнев на любовь или неприязнь на благодать, так как Его природа неизменна. Умилостивление изменило Его отношение к нам. «Я прошу вас, — писал П. Т. Форзит, — обратить внимание на различие между переменой в чувствах и переменой в обращении... Перед Богом никогда не вставала необходимость изменять Свои чувства к нам. Перемена должна была произойти в Его обращении с нами, в практическом аспекте Его отношения к нам»[19]. Он простил нас и пригласил домой.

В-третьих, что представляла собой жертва умилостивления? Это было не животное, не плод фруктового дерева, не минерал. Это была не вещь, а личность. И личность, которую предложил Бог, не была ни человеком, ни ангелом, ни даже Его Сыном, который согласился на это, как кто-то посторонний и внешний по отношению к Нему. Нет, Он предложил Самого Себя. Отдавая Своего Сына, Он отдавал Себя. Как неоднократно писал Карл Барт, «это был Сын Божий, т. е. Сам Бог». «Тот факт, что Божий Сын или Сам Бог взошел на Голгофу и тем самым избавил нас от гнева и осуждения, прежде всего раскрывает перед нами полноту причастности к делу гнева Божьего, Его осуждающей и карающей справедливости». И еще: «Поскольку в страстную пятницу именно Сын Божий, т. е. Сам Бог занял наше место, это замещение принесло желаемый результат и обеспечило примирение людей с праведным Богом... Только Бог, наш Господь и Создатель, мог выступить в качестве нашего гаранта, смог занять наше место, смог вместо нас пойти на вечную смерть, которая причиталась нам за наши грехи, смог воспринять ее и победить»[20]. Все это является, по мнению Барта, проявлением не только Божьей святости и справедливости, но и «совершенства Божьей любви», или, точнее, Божьей «святой любви».

Таким образом, Бог находится в центре ответов на все три вопроса, касающихся Его умилостивления. Умилостивить необходимо Самого Бога, гневающегося праведным гневом; Сам Бог сделал все необходимое, чтобы умилостивить Себя; Сам Бог в обличий Своего Сына умер ради умилостивления за наши грехи. Таким образом, когда Бог занял наше место и умер за нас, Он, руководимый любовью, по собственной инициативе умиротворил Свой же праведный гнев, приняв его на Себя в лице Своего Сына. В таком решении проблемы нет какой-либо непродуманности, которая могла бы вызвать у нас смех. В нем выразилась вся глубина святой любви, которая должна побуждать нас к прославлению.

Пытаясь таким образом отстоять и восстановить в правах библейское учение об умилостивлении, мы не намерены отрицать библейское учение об избавлении

---

[18] Forsyth, P. T., The Cruciality of the Cross (Hodder & Stoughton, 1909), p. 78. Ср. с утверждением Кальвина: «Процесс искупления является результатом Божьей любви; поэтому он не мог создать ее» («Институты», II. 16.4).

[19] Forsyth, P. T., The Work of Christ (Hodder & Stoughton, 1910), p. 105.

[20] Barth, Karl, Church Dogmatics, ed. G. W. Bromiley and T. F. Torrance, tr. G. W. Bromiley (T. & T. Clark, 1956-57), т. II, часть 1, с. 398 и 403.

(преодолении греха). Хотя наша обязанность противостоять малейшему искушению заменить умилостивление избавлением, мы приветствуем любую попытку рассмотреть их как взаимодополняющие компоненты спасения. Так, Ф. Бюксель пишет, что «хиласмос... это событие, посредством которого Бог умилостивляется, а грех преодолевается»[21]. Впоследствии эту идею развивает д-р Дэвис Вэллз:

«Из трудов Павла явствует, что человека отделяет от Бога грех, а Бога от человека — гнев. Заместительная смерть Христа искореняет грех и отвращает гнев; итак, теперь Бог может смотреть на человека без неприятия, а человек на Бога — без страха. Грех побежден, а Бог умилостивлен»[22].

Искупление

Теперь мы переходим от «умилостивления» к «искуплению». Пытаясь понять, каковы же завоевания креста, перенесемся из притвора храма на рыночную площадь, из сферы обрядов в область коммерции, от религиозных ритуалов к деловым сделкам. Ведь основное значение слова «искупить» «купить» или «выкупить», т. е. совершить покупку или заплатить выкуп. Следовательно, основной смысл образа избавления связан с нашим плачевным положением, точнее, нашим порабощением грехом, которым и обусловлена необходимость избавления свыше. В центре «умилостивления» находится гнев Божий, умиротворенный на кресте, в центре «искупления» — затруднительное положение грешников, из которого они выкуплены крестом.

Употребление слова «выкуп» полностью оправдано. Греческие слова «лютроо» (которое обычно переводится как «выкупать, возмещать») и «аполютрозис» («возмещение») являются производными от «лютрон» («выкуп» или «плата за освобождение»), имеющего в древнем мире статус термина и обозначавшего приобретение раба или его освобождение из рабства.

Исходя из того, как это слово, а также и другие названия, обозначающие «процесс выкупа»[23], во многих случаях весьма большого, «без колебаний употребляется мирскими авторами», мы не имеем права низвести его до расплывчатого и элементарного значения «освобождение». Христос «выкупает», а не просто «освобождает» или «избавляет» нас. Б. Б. Уорфилд был прав, указывая на то, что мы «стоим у смертного ложа этого мира. Прискорбно наблюдать за тем, как умирает что-либо представляющее ценность — даже если это представляющее ценность слово. А такие слова умирают так же, как и любая другая ценная вещь или понятие, если мы не уделяем им должного внимания». Но еще печальнее то, что «в человеческих сердцах умирает сама концепция, для обозначения которой служило это слово»[24]. Он пишет о том, что его поколение перестает быть благодарным Спасителю, заплатившему за нас выкуп.

В Ветхом Завете, заплатив определенную цену, «выкупают» собственность, животных, людей и даже целый народ. Право (и даже обязанность) выступать в роли «родственника-искупителя» и выкупать то, что было подвержено опасности потери, чтобы возвратить это нечто в семью или род, мы видим на примерах из жизни Воаза и Иеремии[25]. Что же касается животных, все первенцы домашнего скота мужского пола по праву принадлежат Яхве; но при этом владелец может выкупить ослов и нечистых животных, т.е. восстановить свое право на владение ими[26]. Подобным же образом все

---

[21] Buchsel, F. and Hermann, J., 'hilaskomai', in Theological Dictionary of the New Testament, vol. Ill (Eerdmans, 1965), p. 317.

[22] Wells, David F., The Search for Salvation (IVP, 1978), p. 29.

[23] Morris, Leon, The Apostolic Preaching of the Cross (Tyndale Press, 1955), p. 10. См. также гл. 5, «Возмещение» в: Morris, Leon, The Atonement: Its meaning and significance (IVP, 1983), pp.106-131.

[24] Из статьи Б. Б. Уорфилда о «возмещении», впервые опубликованной в «Принстонском теологическом обозрении» (т. 14, 1916), а затем вновь вошедшей в: Warfield, B. B., The Person and Work of Christ, ed. Samuel G. Craig (Presbyterian & Reformed Publishing Company, 1950), pp. 345 и 347.

[25] Лев. 25:25-28; Руфь. 3 и 4; Иер. 32:6-8. Ср. с Лев. 27 (выкуп земли, которая особой клятвой была посвящена Господу).

[26] Исх. 13:13; 34:20; Числ. 18:14-17.

израильтяне во время переписи населения обязаны были заплатить «выкуп за свою жизнь». Это же относилось и к сыновьям-первенцам (которые со времен первой Пасхи принадлежали Богу) и, особенно, к тем, которые превосходили по количеству замещающих их левитов. Владелец известного своей свирепостью быка, заколовшего человека, предавался смерти, если не давал выкупа за свою жизнь через уплату уставленного штрафа, а разорившийся израильтянин, вынужденный продать себя в рабство, мог позже либо сам выкупить себя, либо получить свободу благодаря одному из своих родственников[27]. Во всех этих ситуациях «возмещение» подразумевает решительное и дорогостоящее вмешательство. Кто-то платит определенное количество денег, чтобы освободить имущество, находящееся в закладе, скот от убоя, людей от рабства и даже смерти.

Что можно сказать относительно Божьего народа? Конечно же, при описании избавления израильтян рукой Яхве как из египетского рабства[28], так и из вавилонского изгнания, прибегают к возмещению[29]. Но поскольку в этом случае Искупителем является не человек, а Сам Бог, можем ли мы по-прежнему утверждать, что «возмещать» — значит «выкупать»? Какая же цена заплачена Яхве за освобождение Своего народа? Епископ Б. Ф. Весткотт, по-видимому, первый, кто предлагает ответ на этот вопрос: «Все указывает на то, что тут выражена идея проявления могущественной силы, идея о том, что это «возмещение» стоит дорого»[30]. Уорфилд развивает эту идею: «Мысль о том, что освобождение из Египта является следствием высвобождения огромной Божественной силы и, в связи с этим, стоит весьма немало, видна из ссылок на это событие и, по-видимому, является главной идеей, которую стремится раскрыть автор»[31]. Ведь Бог избавляет Израиль «мышцею простертою» и «рукою сильною»[32]. Мы приходим к заключению, что искупление *всегда* подразумевает выплату определенной суммы, и освобождение израильтян, дарованное Яхве, не есть исключение. Даже в этом случае, как заключает Уорфилд, «действует принцип уплаты определенной цены, заложенный в слове «лютроустай»... Искупление, не предусматривающее какой-либо платы, — это такое же аномальное явление, как акт купли-продажи, в котором не фигурируют деньги»[33].

Как только мы переходим к Новому Завету и приступаем к рассмотрению содержащегося в нем учения об искуплении, нас тут же поражают два отличия. Хотя сама концепция по-прежнему подразумевает, что люди, нуждающиеся в искуплении, находятся в плачевном состоянии и могут быть освобождены только после уплаты определенной цены, тем не менее состояние это обусловлено не материальными затруднениями, а нравственными проблемами, и ценой освобождения становится искупительная смерть Божьего Сына. Это явствует даже из известного «искупительного высказывания» Иисуса: «Сын Человеческий не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих» (Мк. 10:45). Образно говоря, мы находимся в плену, из которого нас можно освободить, только заплатив выкуп, и выкупом этим является ничто иное, как жизнь самого Мессии. Мы должны поплатиться своей жизнью; однако вместо этого в жертву принесена Его жизнь. Ф. Бюксель абсолютно прав, говоря, что здесь, «несомненно, подразумевается замещение». Это ясно видно из сочетания двух прилагательных в греческом выражении «антилютрон хюпер поллон» (в буквальном переводе: «выкуп, заплаченный за или ради многих»). «Когда Иисус умирал, с Ним

---

[27] Исх. 30:12-16; 13:13; 34:20 и Числ. 3:40-51; Исх. 21:28-32; Лев. 25:47-55.
[28] Напр. Исх. 6:6; Втор. 7:8; 15:15; 2 Цар. 7:23.
[29] Напр. Ис. 43:1-4; 48:20; 51:11; Иер. 31:11.
[30] Westcott, B. F., The Epistle to the Hebrews (1889; Macmillan, 3rded. 1903), p. 298.
[31] Warfield, B. B., The Person and Work of Christ, ed. Samuel G. Craig (Presbyterian & Reformed Publishing Company, 1950), p. 448. Леон Моррис раскрывает ту же мысль в своей книге «Проповеди Апостолов», с. 14-17 и 19-20.
[32] Напр. Исх. 6:6; Втор. 9:26; Неем. 1:10; Пс. 76:15.
[33] Warfield, B. B., The Person and Work of Christ, ed. Samuel G. Craig (Presbyterian & Reformed Publishing Company, 1950), pp. 453-454.

происходило то, что должно было бы произойти со многими людьми. Следовательно, Он умирал вместо них»[34]. Мы можем провести параллель между этим высказыванием и 1 Тим. 2:5-6 (которое могло бы быть отголоском первого): «...Христос Иисус, предавший Себя для искупления всех».

Показательно, что еврейский историк Иосиф Флавий, описывая посещение иерусалимского храма в 54-53 гг. до н.э. римским генералом Крассом, пожелавшим взять «на память» кое-что из святынь, прибегает к тем же выражениям. Священник, по имени Елиезер, охранявший священные сокровища, вручил ему в качестве «лютронантипантон» («выкупа за все») большой слиток золота (достоинством 10 000 сикелей). Другими словами, этот золотой слиток выступает в качестве замены сокровищ храма[35].

В таком случае, во-первых, как описать то положение, в котором находятся люди, не могущие найти из него выход и которое обусловливает их потребность в искуплении? Мы видим, что в Ветхом Завете люди выходят из многих опасных социальных ситуаций, таких как: долг, плен, рабство, изгнание и угроза казни, но Христос освобождает нас от нравственной зависимости. Имя ей — либо наши «грехи» (поскольку в двух ключевых стихах «искупление» является синонимом «прощения грехов»[36]), либо «проклятие закона» (а именно божественное осуждение, под которое попадают преступившие черту закона)[37], либо «суетная жизнь, преданная вам от отцов»[38]. Но наше искупление тем не менее не исчерпывается освобождением из-под этого ига. В нем заложено гораздо большее. Ведь Христос «дал Себя за нас, чтобы избавить нас от всякого беззакония»[39], чтобы освободить нас от *всех* губительных последствий грехопадения. Это еще не исполнено. Так же, как во времена Ветхого Завета, народ Божий, уже искупленный из египетского и вавилонского изгнания, тем не менее ожидает исполнения большего обетования — «искупления Иерусалима»[40], так и новозаветный народ Божий, уже искупленный от вины и осуждения, тем не менее ожидает «дня искупления», когда все мы станем совершенными. Это подразумевает и «искупление плоти нашей». В этот момент все стенающее творение получит свободу от неизбежного распада и беспрепятственно разделит с Божьими детьми их новую славу. А до тех пор обитающий в нас Святой Дух является печатью, гарантией и первыми плодами нашего окончательного искупления[41]. Только тогда Христос окончательно искупит нас (и всю вселенную) от всяческого греха, тщеты и распада.

Во-вторых, рассмотрев, от чего мы избавлены, необходимо перейти к осмыслению того, какой ценой получено это искупление. Образный язык Нового Завета ни разу не указывает, кому непосредственно заплачен этот выкуп, но не оставляет ни малейших сомнений относительно формы этого выкупа — им является сам Христос. Уже первая стадия, Боговоплощение или принятие образа нашего существования для того, чтобы установить с нами контакт, дается Богу определенной ценой. Разумеется, сказано, что, когда Бог отдал Своего Сына, Он «подчинился закону, чтобы искупить подзаконных» (Гал. 4:4-5). Иеремиас размышляет над тем, существует ли параллель между ссылками Павла на «драматический акт принятия ига рабства ради того, чтобы освободить раба», «предание плоти на сожжение» (1 Кор. 13:3) и «выжиганием клейма на рабе»[42]. Как бы то ни было, за Боговоплощением следует искупление. Чтобы совершить его, Иисус отдает «себя» (1 Тим. 2:6; Тит. 2:14) или Свою «жизнь» («псюхе», Мк. 10:45), умерев под

---

[34] Buchsel, F. and Hermann, J., 'hilaskomai', in Theological Dictionary of the New Testament, vol. Ill (Eerdmans, 1965), p. 343.
[35] Иосиф Флавий, «Древности», 14. 107.
[36] Еф. 1:7 и Кол. 1:14. Ср. Евр. 9:15.
[37] Гал. 3:13; 4:5.
[38] 1 Пет. 1:18.
[39] Тит. 2:14. Здесь употреблено существительное «аномиа» — «беззаконие».
[40] Лк. 2:38. Ср. 1:68; 24:21.
[41] Лк. 21:28; Ефес. 1:14; 4:30; Рим. 8:18-23.
[42] Jeremias, Joachim, The Central Message of the New Testament (1955; SCM, 1966), p. 37-38. Ср. I Климента. 55.

проклятием закона, чтобы снять его с нас (Гал. 3:13).

Но наиболее употребляемое слово, указывающее в Новом Завете на огромный размер выкупа, заплаченного за нас Христом, — это не «Он», не Его «жизнь», а Его «кровь». Как писал Петр: «Искуплены вы от суетной жизни... драгоценною кровию Христа, как непорочного и чистого агнца» (1 Пет. 1:18-19).

Автор Послания к Евреям, предпочитающий образ жертвоприношения, подчеркивает, что Христос был как священником, так и жертвой, поскольку «со Своею Кровию однажды вошел во святилище»[43].

Но что они подразумевают под «кровью» Христовой? Никто не спорит с тем, что они говорят о Его смерти, но в каком смысле? В конце девятнадцатого века британские теологи, опираясь на тройное утверждение, содержащееся в Лев. 17:11-14 («душа тела в крови» или «душа всякого тела есть кровь его») и еще на более однозначное утверждение из Втор. 12:23 («кровь есть душа»), развивают теорию, неожиданно приобретшую популярность. Согласно ей кровь Христа символизирует не Его смерть, а Его жизнь, высвободившуюся в момент смерти и, таким образом, ставшую доступной для нас. Сторонниками и разработчиками этой теории являются Винсент Тейлор, К. Г. Додд и даже П. Т. Форзит. Но ее зарождение можно увидеть еще в «Комментариях к Посланиям Иоанна» Епископа Б. Ф. Весткотта (1883), в которых он пишет:

«В момент пролития Крови заключавшаяся в ней жизнь не прекратилась, а отделилась от организма, который она до этого оживляла... Таким образом, существует два отличных друг от друга аспекта этого жертвоприношения: смерть жертвы, наступившая вследствие пролития крови и, так сказать, высвобождение основы жизни, воодушевлявшей ее, чтобы жизнь была доступна тем, кому она предназначалась»[44].

Точно так же кровь Христова — это Его жизнь, которую Он отдает *за* нас, а затем отдает *нам*.

В более поздних комментариях к Посланию к Евреям Весткотт проповедует все ту же концепцию. Кровь — это жизнь, «считающаяся все еще живой», а «пролитая кровь — это энергия... доступная другим»[45].

Джеймс Денни открыто выступает против этого тезиса. В книге «Смерть Христа» (1902 г.) он убеждает своих читателей отклонить «эту нелепую причуду, очаровавшую Весткотта», который видит в крови Христа и Его смерть, и Его жизнь; и пролитие, и дарование Его крови; и отказ от собственной жизни, и ее высвобождение ради людей. «Осмелюсь сказать, — пишет он, — что ни одна другая тема Писания не подвергается более беспочвенному толкованию» (с. 149).

Позже, в 1948 г., Алан Стиббз издает замечательную монографию Тиндэйла «Значение слова «Кровь» в Писании», которая должна бы навеки похоронить этот призрак. Он тщательно изучает все отрывки, в которых встречается слово «кровь» как в Ветхом, так и в Новом Заветах, и не находит ничего, что мешает ему сказать, что «кровь символизирует смерть». Действительно, «кровь — это жизнь плоти», но «это значит, что когда кровь отделяется от плоти, случись это с человеком или животным, присутствовавшая в этой плоти жизнь подходит к концу. Таким образом, пролитая кровь символизирует не высвобождение жизни из-под бремени плоти, а завершение жизни этой плоти. Она является доказательством физической смерти, а не продолжения духовной жизни». В свете этого «пить кровь Христову» — значит, «не причащаться к Его жизни, а принимать те дары, которые мы получаем, благодаря принесению ее в жертву»[46]. Нельзя

---

[43] Евр. 9:12. См. упоминания о связи Крови Христа с нашим искуплением в Рим. 3:24-25 и в Еф. 1:7.

[44] Westcott, B. F., Commentary on the Epistles of John (Macmillan, 1883), дополнительное примечание к 1 Ин. 1:7, «Концепция Крови Христовой в Новом Завете», с. 34 и далее.

[45] Westcott, B. F., The Epistle to the Hebrews (1889; Macmillan, 3rd ed. 1903), дополнительное примечание к Евр. 9:9, с. 283 и далее.

[46] Stibbs, Alan M., The Meaning of the Word 'Blood' in Scripture (Tyndale Press, 1948), pp. 10, 12, 16 и 30. Леон Моррис озаглавил одну из глав в книге «Проповедь Апостолов» «Кровь» (с. 108-124), а в книге «Крест в Новом Завете пишет: «у евреев слово «кровь» обычно ассоциировалось с «насильственной смертью» (с.

завершить эти рассуждения лучше, чем делает это он, приведя цитату из статьи Йоханнеса Бема о «крови», напечатанную в Словаре Киттеля: «Кровь Христовая (так же, как и «Крест») — это еще один, еще более выразительный символ смерти Христа в ее спаситель-ном значении» или «искупительном смысле»[47].

Образ «искупления» подчеркивает значение еще одного фактора. Он обращает наше внимание не только на то, из какого положения и какой ценой мы были выкуплены, но и на Личность нашего Искупителя, обладающего правами Владельца на Свою покупку. Так, господство Христа над Церковью и христианами обусловлено тем, что Он приобрел нас ценой Собственной крови. Священники призваны добросовестно заботиться о церкви, так как Бог во Христе приобретает ее ценой Своей крови (Деян. 20:28). Если церковь достойна пролитой за нее крови Спасителя, разве она не достойна труда людей на ее благо? Привилегированность служения заложена в заплаченной за нее дорогой цене. Это звучит весьма убедительно. Опять же, избавленный народ на небесах поет песнь новую, в которой прославляется достоинство Агнца:

«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»[48].

Память о том, что мы искуплены ценою крови Иисуса Христа и, следовательно, принадлежим Ему, должна побуждать нас, христиан, стремиться к святости так же, как она призывает священнослужителей быть верными в служении, а небесный сонм прославлять Его. Мы улавливаем оскорбленные нотки в голосе Петра, когда он говорит о лжеучителях, которые своим постыдным поведением «отвергаются искупившего их Господа» (2 Пет. 2:1). Они принадлежат Ему, так как искуплены Им. По той же причине они должны быть Ему признательны, а не отрекаться от Него. Павел обращается к нам с настоятельным призывом: «Бегайте блуда», в котором отражается учение о человеческом теле и его Владельце. С одной стороны, он задает риторический вопрос: «Не знаете ли, что тела ваши суть храм живущего в вас Святого Духа, Которого имеете вы от Бога?» С другой, «Вы не свои. Ибо вы куплены дорогою ценою. Посему прославляйте Бога и в телах ваших...».[49] Наши тела Богом не только созданы и Он не только воскресит их однажды, но они также искуплены кровью Христа и в них поселяется Дух Святой. Таким образом, они принадлежат Богу по трем причинам: они Им созданы, искуплены и Он пребывает в них. Но если они не принадлежат нам, какое же мы имеем право злоупотреблять ими? Напротив, мы должны прославлять ими Бога, демонстрируя повиновение и самообладание. Искупление нас Христом не дает нам права попадать в зависимость от кого- или чего-либо. Будучи когда-то рабами греха, мы становимся ныне рабами Христа, а служение Ему является истинной свободой.

Оправдание

Рассматривая две предыдущие иллюстрации, мы побывали на территории храма (умилостивление) и рыночной площади (искупление). Приступив к третьему образу, мы попадаем в здание суда. Ведь оправдание есть противоположность осуждения (напр. Рим. 5:18; 8:34), а оба они могут быть приговором судьи, который признает обвиняемого либо виновным, либо не виновным. Мы рассматриваем эти весомые слова, которые говорят о завоеваниях креста, в их логической последовательности. Умилостивление непременно занимает первое место, так как до тех пор, пока гнев Божий не успокоится (т.е. до тех пор, пока Его любовь не найдет способ отвратить Его гнев), не может быть и речи о спасении

---

219). Ф. Д. Киднер также выступал с критикой тезиса Весткотта в книге «Жертвоприношения в Ветхом Завете» и указывал, что запрет есть что-либо с кровью «связан с ее ценностью, а не с заложенными в ней потенциальными возможностями» (с. 24).

[47] Behm, Johannes, 'haima', in Theological Dictionary of the New Testament, vol. 1 (Eerdmans, 1964), p. 173.

[48] Откр. 6:9; ср. 1:5-6 и 14:3-4.

[49] 1 Кор. 6:18-20; ср. 7:23

людей. Затем, когда мы уже готовы понять, что значит спасение, мы начинаем с негативно окрашенного искупления, которое подразумевает наше спасение от мрачной власти греха и вины благодаря огромному выкупу — Крови Христа. Оправдание является его позитивно окрашенным продолжением. Да, некоторые ученые отрицают этот факт. Сэндэй и Хедлэм считают, что оправдание — это «просто прощение, безвозмездное прощение»[50], а позднее Иеремиас вторит им о том, что «оправдание является прощением, ничем иным как прощением»[51]. Хотя эти два понятия несомненно дополняют друг друга, они не тождественны. Прощение освобождает нас от наших долгов и отменяет необходимость подвергать нас наказанию; оправдание наделяет нас праведным положением перед Богом.

Реформаторы шестнадцатого века, которым Бог внушает мысль заново открыть библейское учение об «оправдании по вере», убеждаются в его непреложной важности. Лютер называет его «главным пунктом всего христианского вероучения, который отличает настоящих христиан»[52]. А Крэнмер пишет:

«Вере в него учит Священное Писание; это скала и фундамент, на котором основывается христианская религия; эту доктрину подтверждают все, испокон веков трудившиеся над созданием церкви Христовой; эта доктрина выдвигает и освещает истинную славу Христа, и разбивает наголову тщетную славу человеков; если же кто-то отвергает его, тот не может быть настоящим христианином... но является противником Христа...»[53]

Позвольте мне привести еще одно утверждение, принадлежащее современным протестантам-англиканцам:

«Мы, как и все протестанты, считаем оправдание но вере душой, образцом и самой сутью структуры Божьей спасающей благодати. Оно, подобно атланту, держит на своих плечах целый мир, все данное нам в Евангелиях знание о Божьей любви к грешникам, открывшейся во Христе»[54].

Несмотря на первостепенную важность этой истины, она вызывала множество возражений. Во-первых, против нее выступают те, кто с большой антипатией относится к употреблению любых юридических терминов при рассуждении о спасении на том основании, что они представляют Бога Судьей и Царем, а не Отцом, и, следовательно, не могут соответствующе отразить ни Его отношение к нам, ни наши личные отношения с Ним. Эти возражения имели бы право на существование, если бы спасение описывалось только одним образом — понятием оправдания. Но его юридическая окраска уравновешивается более личными образами «примирения» и «усыновления» (в которых Бог выступает в качестве Отца, а не Судьи), к рассмотрению которых мы перейдем позже.

Во-вторых, еще одна группа критиков пыталась отклонить эту доктрину на том основании, что это не более чем особенность стиля Павла с присущей ему манерой облекать все в юридические термины. Следует, ни минуты не колеблясь, отвергнуть этот аргумент, поскольку высказывания Павла являются высказываниями Апостола, и потому необходимо относиться к ним с должным уважением. В любом случае это утверждение неверно. Концепция оправдания не является нововведением Павла. Она принадлежит Иисусу, который сказал, что сборщик налогов из притчи «пошел оправданным в дом свой» (Лк. 18:14). Более того, ее истоки прослеживаются еще в Ветхом Завете, где сказано, что Божий Слуга, Праведник «оправдает многих», потому что «грехи их на Себе понесет» (Ис. 53:11).

В-третьих, необходимо рассмотреть, почему Римская католическая церковь

---

[50] Sanday, W. and Headlam, A. C, The Epistle to the Romans. International Critical Commentary (T. & T. dark, 5th ed. 1902), p. 36.
[51] Jeremias, Joachim, The Central Message of the New Testament (1955; SCM, 1966), p. 66.
[52] Мартин Лютер, «Послание к Галетам», с. 143 (Гал. 2:16). Ср. с. 101 (Гал. 2:4-5).
[53] Cranmer, First Book of Homilies, «Sermon on Salvation», pp. 25-26.
[54] R. T. Beckwlth, G. E. Duffield and J. I . Packer, Across the Divide, p. 58.

отвергла учение реформаторов об оправдании по вере. Мы считаем необоснованной попытку свести Символ Веры Тридентского Собора (1545-1563) к трем пунктам, относящимся к природе оправдания: что предшествует, что обусловливает его и что следует за ним. Во-первых, на Соборе утверждалось, что человек получает оправдание в момент крещения, и оно включает в себя как прощение, так и возрождение. Принявший крещение человек очищается как от первородного греха, так и от личных его грехов, и параллельно с этим получает свыше новую праведность. Во-вторых, еще до крещения предваряющая благодать склоняет людей «к их обращению в сторону их личного оправдания через добровольное изъявление своего согласия и сотрудничество с этой благодатью». В-третьих, грехи, совершенные после крещения (грехи «к смерти», вследствие которых человек лишается благодати), выходят за рамки опповеданием и принятием наказания (епитимьи), (если же этот человек уже умер, то искупление греха происходит в чистилище), для того, чтобы эти и прочие добрые дела, совершенные после крещения, «засчитались» в вечной жизни[55].

Протестантские церкви имели веские основания беспокоиться по поводу этого учения. Однако нужно заметить, что ни одна из сторон не прислушивалась к другой с должным вниманием, обе находились под влиянием духа саркастической полемики своего времени. И сегодня основной вопрос — как человек получает спасение — не утратил своего ключевого значения. От ответа на него зависит очень многое. Но общая атмосфера изменилась. Поразительная монография Ганса Кюнга, посвященная учению Карла Барта об оправдании[56], также открыла новые возможности для диалога. Этому способствовал и Второй Ватиканский Собор, состоявшийся в начале 1960-х годов[57].

Книга Ганса Кюнга состоит из двух частей. О первой, где отражено «учение Карла Барта об оправдании», сам Карл Барт написал Гансу Кюнгу следующее: «Вы точно и в полном объеме изложили мои взгляды в согласии с тем, как я их понимаю... Вы вложили в мои уста мои же слова... с тем же значением, которое я сам в них вкладываю» (с. 17). Относительно же второй части, в которой изложен «предположительный ответ католиков» и которая завершается утверждением о «единогласии между вероучениями католиков и протестантов по основным пунктам, особенно в вопросе учения об оправдании» (с. 271), Барт писал: «Если римокатолическая церковь в действительности исповедует такое учение, бесспорно, я должен признать, что мое понимание оправдания совпадает с католическим пониманием только по той причине, что последнее, в таком случае, поразительно совпадает с моими взглядами!» Затем он задает вопрос, как могло случиться, что это единодушие «могло оставаться незамеченным так долго и для столь многих», и озорно наводит справки, когда же Гансом Кюнгом был обнаружен этот факт: до, во время или после прочтения им его «Церковной догматики» (с. 17-18)!

Несомненно, Гансом Кюнгом сделано несколько заслуживающих внимания заявлений, хотя и жаль, что он стремится показать единодушие решений Тридентского Собора с учением Барта, а не Лютера, к которому, по-видимому, питает меньшую симпатию. В 27-й главе он определяет «благодать» в соответствии с Писанием как «милость», Божью «благосклонность» и «щедрую доброту». «Суть не в том, что *мне была дарована* милость, а в том, что *Он милостив*» (с. 189-190**).** В 28-й главе он пишет, что оправдание «должно быть определено исключительно как судебное решение», а в Новом Завете мы «все время находим ассоциации с юридическим миром» (с. 200). Опять же это «правовой акт», «удивительно милостивая спасающая справедливость» (с. 205-206). Затем

---

[55] См. материалы Тридентского Собора, заседание VI, Постановления о первородном грехе, оправдании и епитимье.

[56] Kung, Hans, Justification: The Doctrine of Karl Berth and a Catholic Reflection (1957; Burns & Oaten, 1964).

[57] См. доброжелательную, но критическую оценку современной римокатолической мысли в книгах: «Революция в Риме» Дэвида Вэллра; «По ту сторону» Р.Т. Бэквита, Г.И. Даффилда и Дж.А. Пакера; «Оправдание сегодня: полемика римокатоликов и англиканцев», Р.Г. Инглэнда; в главе «Оправдание по вере в современной римокатолической теологии», принадлежащей перу Джорджа Кари, из его книги «Великое оправдание», а также в «Рим и реформация сегодня» Джеймса Аткинсона.

в 31-й главе Ганс Кюнг безапелляционно подтверждает истинность выражения sola fide («только по вере») и говорит, что Лютер абсолютно прав в следовании ортодоксальным традициям, прибавляя к Рим. 3:28 слово «только», поскольку оно «не было нововведением Лютера», там как до этого уже появлялось в нескольких разных переводах, и Тридентский Собор не намеревался выступать против него (с. 237). В связи с этим «мы должны признать соглашение относительно формулировки sola fides основополагающим... — пишет он, — Бог оправдывает человека на основании одной веры» (с. 246). Более того, «оправдание только по вере» обнаруживает полную неспособность и несостоятельность человека каким-либо путем оправдать самого себя» (с. 301). «Таким образом, человек оправдывается исключительно благодаря Божьей благодати; сам человек ничего не может добиться; он играет пассивную роль. Человек просто отдается на милость Божественного оправдания; он не совершает никаких дел; он верит» (с. 240).

Но на этом профессор Кюнг не останавливается, несмотря на то, что делает акцент на правовой природе оправдания, провозглашаемого Богом. Он настаивает на том, что Божье Слово всегда действенно и что бы Бог ни произнес, все свершится. Поэтому, если Бог говорит: «Ты праведен», «грешник *действительно* становится праведным, действительно и по-настоящему, внешне и внутри, целиком и полностью. Его грехи *действительно* прощены, а его сердце очищено... Следовательно, *провозглашение* Богом оправдания является... одновременно и в рамках того же акта *делающим праведным*» (с. 204). Оправдание является «актом, при котором оправдание одновременно и провозглашается, и совершается» (с. 210).

Но здесь таится опасная неопределенность, особенно и риторическом утверждении относительно того, что оправданный грешник становится «целиком и полностью» праведным. Что это значит?

Если слово «праведный» в данном контексте означает «прощенный, принятый, чистый перед Богом», действительно, мы незамедлительно, целиком и полностью становимся теми, кем Бог нас провозглашает. Мы пребываем в том звании (статусе) праведных людей, которое Бог присваивает нам. Это и является подлинным значением «оправдания».

Если под «праведным» он подразумевает человека, созданного в новом качестве, ожившего», тогда снова-таки Божье созидательное слово незамедлительно преобразует нас в тех, кем Он нас провозглашает. Но в этом случае употребление слова «праведный» будет не совсем верным, так как происходящий процесс является не оправданием, а восстановлением.

Если же «праведный» значит «отличающийся праведностью характера» или «преобразованный по образу Христа», то Божье слово не гарантирует и («медленной перемены, а только кладет начало этому процессу. Ведь в этом случае мы говорим не об оправдании, а об освящении — а это длящийся всю жизнь процесс.

Даже в своем объяснительном Экскурсе II «Оправдание и освящение в Новом Завете» Ганс Кюнг не дает однозначного объяснения, что же он имеет в виду, говоря, что Бог «делает грешника «праведным». Он признает существование проблемы, связанной с двояким употреблением слова «освящение» в Новом Навете. Иногда оно выступает синонимом «оправдания», поскольку обозначает святость как наш *статус*, а не нашу природу. В этом смысле мы становимся «святыми» в момент оправдания, так как «освящены во Христе Иисусе», избраны, чтобы приложиться к святому народу Божьему»[58]. В других случаях «освящение» обозначает процесс возрастания в святости и преображения в подобие Христа[59]

Путаница возникает, по-видимому, из-за того, что Ганс Кюнг непоследователен в разграничении этих двух понятий. Иногда он говорит, что оправдание и освящение происходят немедленно («Бог одновременно оправдывает и освящает», с. 308), а иногда

[58] Напр. Деян. 20:32; 1 Кор. 1:2; 6:11; Евр. 10:29; 13:12.
[59] Напр. Рим. 6:19; 2 Кор. 7:1; 1 Фес. 4:3,7; 6:23; Евр. 12:14.

заявляет, что и то, и другое является процессом (на Тридентском Соборе сказано о «необходимости... возрастать в оправдании», с. 228). Это вводит в заблуждение. В прениях об оправдании, на наш взгляд, более корректно употреблять слово «освящение» в одном присущем ему смысле: «возрастание в святости». Это дает возможность утверждать, что оправдание (когда Бог *объявляет* нас праведными благодаря смерти Своего Сына) совершается мгновенно и является чем-то законченным, не допускающим уровней и степеней, в то время как освящение (когда Бог помогает нам *становиться* праведными посредством пребывающего в нас Святого Духа), хотя и начинается в момент, когда мы получаем оправдание, но совершается постепенно, на протяжении всей нашей жизни, по мере того, как мы становимся все более и более подобными Христу «от славы в славу» (2 Кор. 3:18).

Стремясь внести большую ясность в этот вопрос, я вовсе не пытаюсь умалить tour de force («конек») Ганса Кюнга. Следует также учесть, что с момента выхода в свет его книги прошло уже более четверти столетия, но мы не видим в римокатолической церкви широко распространенного провозглашения принципа оправдания только по благодати и только по вере.

Рискуя чрезмерно упростить этот вопрос, можно сказать, что и протестанты, и римокатолики исповедуют следующее: Бог по благодати является единственным Спасителем грешников, поскольку сам человек спастись не может, и смерть Иисуса Христа как умилостивительная жертва является основой нашего оправдания. Но что именно мы понимаем под оправданием, как оно соотносится с другими аспектами спасения и как оно осуществляется — именно эти аспекты вызывают нескончаемые и напряженные дебаты.

Протестанты считают, что обязаны оказывать на римокатоликов определенное давление в вопросах понимания ими греха, благодати, веры и дел. Римокатоликов смущает, когда мы говорим об «абсолютной греховности» (каждая часть нашей человеческой природы была искажена вследствие грехопадения), на чем основывается наша убежденность в необходимости как радикального спасения, так и благодати, не требующей содействия извне. Они считают такой взгляд на состояние человечества пессимистичным, базирующимся на неверной доктрине творения. Они добавляют, что люди не утратили свободной воли и, следовательно, могут содействовать проявлениям благодати и вносить свой вклад в спасение. Мы же считаем необходимым подчеркнуть противоположное утверждение из Нового Завета, относящееся ко спасению: «Ибо благодатию вы спасены чрез веру, и сие не от вас, Божий дар: не от дел, чтобы никто не хвалился»; «...узнавши, что человек оправдывается не делами закона, а верою в Иисуса Христа». *(Прим. ред. 22).* И еще: «Он спас нас не по делам праведности, которые бы мы сотворили, а по Своей милости»[60]. Мы не можем игнорировать необходимость сделать выбор, о которой говорят нам подобные отрывки. Не по делам, а по благодати. Не по закону, а по вере. Не по нашим праведным поступкам, а по Его милости. Здесь ничего не сказано о том, что мы предпринимаем какие-либо совместные усилия вместе с Богом. Мы оказываемся перед необходимостью выбирать один из двух взаимоисключающих путей: Его или наш. Более того, здесь сказано, что оправдывающая нас вера не является одним из совершаемых нами дел. Нет, сказать «оправданы по вере» — значит перефразировать высказывание «оправданы Христом». Вера сама по себе не представляет никакой ценности; вся ее ценность заложена в ее объекте. Вера — это глаза, устремленные на Христа; это руки, крепко держащиеся за Него; это губы, которые пьют воду живую. И чем яснее мы видим абсолютное совершенство Иисуса Христа как Богочеловека и совершенство Его смерти за наши грехи, тем более нелепым кажется нам предположение, что мы можем внести какой-то свой вклад. Вот почему оправдание исключительно по вере, выражаясь словами Крэнмера, «подчеркивает истинную славу Христа и наголову разбивает тщетную славу человека».

[60] Еф. 2:8-9; Гал. 2:16; Тит. 3:5.

Для предъявления римокатоликам своих возражений по этим вопросам, необходимо должным образом ответить на их вопросы, которыми обычно бывают следующие: «Настаиваете ли вы на том, что, когда Бог оправдывает грешников, Он только «объявляет», но не «делает» их праведными? На том, что оправдание является правовым статусом, а не изменением человеческой нравственности? Что праведность «вменяется», а не «вселяется» и даже не «передается» нам? На том, что мы облекаемся в Христову праведность как в одежду, скрывающую живущую в нас греховность? На том, что оправдание, дарующее нам новый статус, не изменяет наш характер и образ действий? На том, что каждый христианин, получивший оправдание, как проповедуют реформаторы, является simul justus et peccator (одновременно и праведником, и грешником)? Если это так, то не является ли оправдание юридической фикцией или даже огромной мистификацией, недействительной сделкой, не затрагивающей человека и не производящей в нем никаких внутренних изменений? Не пытаетесь ли вы заявить о том, что изменились, в то время как в действительности с вами ничего не произошло? Не является ли ваша доктрина «оправдания только по вере» лишь искусно сформулированным разрешением продолжать жить во грехе?»

Это испытующие вопросы. Я слышал их в той или иной формулировке. И вне всяких сомнений мы, протестанты, стремясь акцентировать абсолютную безвозмездность спасения, иногда бываем неосторожны в формулировках и создаем у людей впечатление, будто добрые дела не имеют никакого значения. Но в таком случае Апостол Павел, по-видимому, также проявлял неосторожность, так как его критики бросали ему те же обвинения, на которые он реагировал так: «Что же мы скажем? Оставаться ли нам во грехе, чтобы умножилась благодать?» (Рим. 6:1). Он с негодованием парирует собственный риторический вопрос, напоминая своим читателям об их крещении. Разве они не знают, что, крестившись во Христа Иисуса, крещены в Его смерть? А если они умирают для греха вместе с Ним, разве могут они продолжать жить во грехе (ст. 2-3)?

Отвечая так на свой вопрос, Павел показывает, что спасение отражено не только в образе оправдания. Было бы большой ошибкой поставить знак равенства между спасением и оправданием. «Спасение» — всеобъемлющее слово; оно многогранно, и различные его грани отображены в различных образах, одним из которых и является оправдание. Искупление, как нами выяснено, — это еще один образ, в котором отражено наше радикальное освобождение как от греха, так и от вины. Следующий образ — восстановление: «Кто во Христе, тот новая тварь» (2 Кор. 5:17). Еще одним является возрождение или рождение свыше, описывающий работу в нас Святого Духа, который милостиво пребывает в верующем, преобразуя его по подобию Христа, что мы и называем процессом освящения. Все эти образы являются частями одного целого. Возрождение — не часть оправдания, оба они являются аспектами спасения, ни один из них не может существо-мать сам по себе. Воистину, великое утверждение «Он спас нас» можно разбить на составные части, а именно: с одной стороны, «банею возрождения и обновления Снятым Духом», а с другой — «оправдавшись Его Благодатию» (Тит. 3:5-7). Оправдание, даруемое Сыном, и возрождение, совершаемое Духом, неразделимы. Именно по этой причине оправдание и рождение свыше должны сопровождаться и подтверждаться добрыми делами. Ведь спасение, которое никому не дается «по делам», всегда должно «вести к совершению дел». Лютер, излагая, в каком порядке должны происходить эти события, использует для иллюстрации дерево и его плоды: «Сначала должно быть дерево, а затем появляются плоды. Дерево не появляется из яблок; яблоки вырастают на дереве. Так же и вера формирует личность, которая затем совершает дела»[61] .

Как только мы твердо решаем придерживаться мнения, что совершенное Сыном для нас и совершаемое Духом в нас (другими словами, оправдание и возрождение) неотделимы друг от друга, мы можем утверждать, что оправдание является внешним, юридическим свидетельством того, что грешник оправдан в глазах Бога, прощен и

[61] Мартин Лютер, «Послание *к* Галптнм», с. 247, комментарий на текст Гал. 3:10.

восстановлен в прежних правах. Это явствует из общепринятого понимания значения этого слова. Как указывает Леон Моррис, «оправдывая чье-либо мнение или поступок, мы не изменяем или совершенствуем их, а высказываем свое мнение относительно них и выступаем в их защиту»[62]. Подобным образом, когда Лука пишет, что все, слушавшие Иисуса, «воздали славу Богу» (в тексте автора «оправдали Бога» — прим. переводчика), он хочет сказать, что они «признали, что Бог был прав» (Лк. 7:29).

Понятия «оправдание» и «осуждение» часто встречаются и в Ветхом Завете. Моисей наказывал израильским судьям, чтобы они разбирали дела, с которыми к ним будут обращаться люди и «правого пусть оправдают, а виновного осудят» (Втор. 25:1). Всем было известно, что Яхве ни за что не «оправдает беззаконника» (Исх. 23:7) и что «оправдывающий нечестивого и обвиняющий праведного — оба мерзость перед Господом» (Притч. 17:15). Пророк Исаия предрекал великое горе судьям, которые «за подарки оправдывают виновного и правых лишают законного» (5:23). Осуждать правых и оправдывать виновных значило ставить отправление правосудия с ног на голову. Должно быть именно в свете этой принятой судейской практики римляне, которым писал Павел, были шокированы следующими его словами: Бог «оправдывает нечестивого» (Рим. 4:5). Как можно было предположить, что Бог так поступит? Возмутительной была мысль о том, что Всевышний Судия может сделать то, что Он, выражаясь теми же словами на греческом языке, запрещает судьям-людям. Кроме того, как мог Праведный Бог объявить неправедного праведным? Сама мысль об этом была абсурдной.

Чтобы вкратце изложить те доводы, с которыми Павел выступил в защиту оправдания Богом грешников, я избрал четыре из его пяти ключевых высказываний, касающихся последовательно первопричины, основания, способа и последствия оправдания. Во-первых, *первопричина* нашего оправдания указана в выражении «получая оправдание... по благодати Его» (Рим. 3:24), то есть благодаря Его абсолютно не заслуженной нами милости. Поскольку, несомненно, «нет праведного ни одного» (Рим. 3:10), бесспорно и то, что никто не может объявить себя праведным в глазах Бога[63]. Самооправдание совершенно невозможно (Рим. 3:20). В связи с этим «Бог оправдывает их» (Рим. 8:33), только Он может это сделать. И делает Он это «даром» (Рим. 3:24, на греч. «дореан» — «в качестве безвозмездного дара, бесплатно»), основываясь не на каких-либо наших делах, а на Своей благодати. Как сформулировал это Том Райт в своей лаконичной эпиграмме: «Если нет греха, отпадает необходимость в оправдании; если нет благодати, отпадает сама его возможность»[64].

Благодать — это одно, а правосудие — другое, поэтому оправдание должно осуществляться праведным способом. Выражение «мы были оправданы по Его благодати» указывает на *первопричину* оправдания, но ничего не говорит о его правовой основе, без которой Бог противоречил бы Собственному принципу справедливости. Итак, мы переходим к следующему ключевому выражению Павла, которое указывает нам, на каком *основании* Бог оправдывает нас — мы «оправданы Кровию Его» (Рим. 5:9). Оправдание — это не то же самое, что амнистия (которая, строго говоря, является извинением без оглядки на принципы, или прощением, которое не обращает внимания и даже забывает (с греч. «амнестиа» буквально значит «забывчивость») о прегрешениях и отказывается вынести их на рассмотрение суда. Нет, оправдание — это акт правосудия, милостивого правосудия, синоним которого — «правда Божия» (Рим. 1:17; 3:21), что можно определить как Его «праведный способ сделать неправедного праведным». Д-р Дж. А. Пакер определяет правду Божию как «милостивый акт Божий, посредством которого Он дарует виновным грешникам справедливое оправдание, и, будучи Судьей, провозглашает их на небесном суде свободными без ущерба для Собственной

[62] Morris, Leon, The Cross In the New Testament. (Paternoster Press, 1965), p. 242.
[63] Пс. 142:2. Ср. Пс. 50:5; 129:3; Иов. 26:4.
[64] Wright, Tom, 'Justification: The Biblical Basis and its Relevance for Contemporary Evangelicalism', in The Great Acquittal, ed. Gavin Reid (Collins, 1980), p. 16.

справедливости»[65]. Когда Бог оправдывает грешников, Он не провозглашает плохих людей хорошими и не заявляет, что они вовсе не являются грешниками. Он объявляет их праведными с юридической точки зрения, свободными от ответственности перед нарушенным законом, поскольку Он Сам в лице Своего Сына понес наказание за преступление людьми буквы закона. Это и дает Павлу право объединить в одном простом предложении концепции оправдания, искупления и умилостивления (Рим. 3:24-25). Мы «получаем оправдание даром, по благодати Его», потому что Христос заплатил за нас выкуп, а Бог отдал Его в жертву умилостивления. Другими словами, мы «оправданы Кровью Его». Оправдание без искупления было бы невозможным.

В-третьих, *способ* нашего оправдания указан в любимом выражении Павла — «оправдывается верою»[66]. Благодать и вера нерасторжимы, поскольку единственной задачей веры является получать то, что безвозмездно предлагает благодать. Следовательно, мы оправдываемся не «посредством» нашей веры, а «посредством» Божьей благодати и «посредством» Крови Христа. Божья благодать — это первопричина, а Кровь Христа — основание нашего оправдания; вера — это только способ объединить нас с Иисусом. Как выразился со свойственной ему точностью Ричард Хукер: «Бог действительно оправдывает верующего, но принимает во внимание не достоинство его веры, а достоинство Того, в Кого он верит»[67].

Далее, если вера — это только способ, она — единственный способ. Несмотря на то, что мы не находим слова «только» в греческом переводе Римлянам 3:28, Лютер, как мы уже видели, был прав, интуитивно угадав его там и переведя выражение Павла фразой «мы признаем, что человек оправдывается исключительно верою, независимо от дел закона». Он написал «по вере, независимо от дел закона» для того, чтобы полностью исключить эти самые дела закона, сделав веру единственным способом быть оправданным. *(Прим. ред. 23).* А в предыдущем стихе он уже указал причину этого: чтобы исключить возможность хвалиться. Ведь до тех пор, пока все дела, заслуги, совместные действия и вклады человека не будут безжалостно отметены, а смерть Христа за наши грехи не предстанет перед нами в своей уникальной славе как единственное основание для оправдания, мы не сможем удержаться от бахвальства. Крэнмер осознавал это очень ясно: «Это высказывание, согласно которому мы можем быть оправданы только по вере, даром, без учета наших дел, прозвучало, чтобы наверняка исключить все наши заслуги, так как с их помощью мы не сможем заслужить оправдание Бога... и, следовательно, чтобы признать заслугу оправдания человека исключительно за Христом и за пролитой Им драгоценной кровью... Выражая это таким образом, мы смиряемся перед Богом и отдаем всю славу нашему Спасителю Христу, воистину достойному ее»[68].

В-четвертых, каковы же *последствия* нашего оправдания? Я полагаю, их можно вывести из еще одного выражения Павла, которым порой пренебрегают, а именно: мы «оправданы во Христе»[69]. Сказать, что мы оправданы «благодаря Христу» — значит указать на исторический факт Его смерти; сказать, что мы оправданы «во Христе» — указать на личные отношения с Ним, в которые мы вступили благодаря вере. Этот простой факт свидетельствует о том, что мы не можем рассматривать оправдание как чисто внешнюю сделку; оно неотделимо от нашего единства со Христом и всех связанных с ним преимуществ. Первое из них — наше вступление в мессианскую общину Иисуса. Если мы пребываем со Христом и посредством этого получаем оправдание, мы также являемся детьми Божьими и настоящими (духовными) наследниками Авраама. Далее, между нами не могут вставать никакие расовые, социальные или половые барьеры. Это

---

[65] Из его статьи «Оправдание» в Новом Библейском Словаре, с. 647.
[66] Напр. Рим. 3:28; 5:1; Гал. 2:16; Фил. 3:9.
[67] Из «Определения оправдания», главы 33 книги Хукера «Устройство церкви», которую начали публиковать в 1593 г.
[68] Из «Проповеди о спасении» Крэнмера, «Первая книга проповедей», с. 25 и 29.
[69] Гал. 2:17. Ср. Рим. 8:1; 2 Кор. 5:21; Еф. 1:6.

красной нитью проходит в тексте Гал. 3:26-29. Том Райт был, бесспорно, прав, указывая, что «оправдание — не привилегия индивидуалиста, а Божья декларация того, что мы принадлежим к общине завета»[70]. Во-вторых, это новое сообщество, ради создания которого Христос отдал Себя на распятие, должно быть «ревностным к добрым делам» и посвятить себя совершению благих поступков[71]. Значит, Павел и Иаков не противоречат друг другу в главном. Возможно, они просто использовали различные смысловые оттенки глагола «оправдывать» в зависимости от обстоятельств его использования. Их послания, несомненно, направлены против двух отличных друг от друга лжеучений: Павел выступает против фарисейского легализма в иудаизме, а Иаков — против закостенелой ортодоксальности интеллектуалов. Но, несмотря на это, оба они проповедуют, что истинная вера действенна; Павел делает ударение на вере, которая выражается в делах, а Иаков — на делах, которые вытекают из веры[72].

Эта новая община Иисуса — эсхатологическое сообщество, которое уже живет в новом веке, которому Он положил начало. Ведь оправдание — событие эсхатологическое. Оно переносит в наше время тот вердикт, который будет вынесен на последнем суде. Вот почему церковь — это общность исполненных надежды людей, которые со смиренной уверенностью смотрят в будущее. Конечно, мы можем сказать вместе с Павлом, что закон осуждал нас. Но сейчас «нет ныне никакого осуждения тем, которые во Христе Иисусе». Почему? Потому что Бог сделал для нас то, чего не мог сделать закон. Отдав собственного Сына в нашем греховном обличье в качестве жертвы за грех, Он фактически осудил наш грех в человеке-Иисусе. Мы можем быть (оправданы только благодаря тому, что Он был осужден. Чего же нам бояться? «Кто будет обвинять избранных Божиих? Бог оправдывает их. Кто осуждает? Христос (Иисус) умер, но и воскрес: Он и одесную Бога, Он и ходатайствует за нас». Вот почему с тех пор, как мы были оправданы, ничто не может отлучить нас от любви Божией во Христе Иисусе, Господе нашем[73].

Примирение

Четвертый образ спасения, который иллюстрирует завоевания креста, — это «примирение». Во-первых, он является самым известным из четырех образов, как наиболее близкий нам. Мы уже миновали территорию храма, рынок работорговцев и здание суда, и теперь находимся у себя дома, вместе с нашей семьей и друзьями. Да, имела место какая-то ссора, даже «вражда», но «примирение» — значит возобновление отношений, восстановление дружеских уз. А это предполагает изначальное существование определенных отношений, которые были разорваны, а затем восстановлены Христом.

Во-вторых, люди чувствуют расположенность к этому образу потому, что примирение — понятие, противоположное отчуждению, а многие в современном мире считают себя «отчужденными». Марксисты продолжают говорить об экономическом отчуждении рабочих от результатов их труда. Кто-то заявляет о политической отчужденности, когда человек чувствует, что он бессилен изменить общество. Но для основной массы людей в слове «отчужденность» заключается дух нашего времени. Они чувствуют себя неуютно в материалистическом, опустошенном и поверхностном западном мире. Они чувствуют себя неудовлетворенными и дезориентированными, не способными найти себя, свое лицо и личную свободу. Они воспринимают слова о примирении как добрую весть, которой она и является.

Первое, что мы должны сказать о библейской концепции примирения — она начинается с примирения с Богом, за которым следует вступление в общность примирившихся во Христе. В Библии термин «примириться» не означает «прийти к

---

[70] Wright, Tom, 'Justification: The Biblical Basis and its Relevance for Contemporary Evangelicalism', in The Great Acquittal, ed. Gavin Reid (Collins, 1980), p. 36.
[71] Тит. 2:14; 3:8.
[72] Напр. Гал. 5:6; 1 Фес. 1:3; Иак. 2:14—26.
[73] Рим. 7:7-25; 8:1, 3, 33-34, 39.

соглашению с самим собой», хотя и утверждается, что мы можем по-настоящему найти себя, только отказавшись от себя из любви к Богу и ближнему.

Таким образом, примирение с Богом является началом. В нем заложено значение «искупления». Оно указывает на событие, благодаря которому Бог и люди, бывшие отчужденными друг от друга, опять пришли «в согласие». Это слово встречается в Новом Завете английского перевода Библии, изданного в 1611 году, всего один раз: в утверждении «через Господа нашего Иисуса Христа, посредством Которого мы получили ныне примирение» (Рим. 5:11). Знаменательно, что в Рим. 5:9-11, одном из четырех великих отрывков Нового Завета, говорящих о примирении, проводится параллель между примирением и оправданием. «Посему тем более ныне, будучи оправданы КровиюЕго» уравновешено «ибо, если будучи врагами, мы примирились с Богом смертию Сына Его». Оба положения, хотя и являются следствиями распятия, тем не менее не тождественны. Оправдание указывает на наш правовой статус по отношению к Судье в суде, а примирение — на личные отношения с Отцом у нас дома. В действительности второе является следствием и результатом первого. Только после того, как мы получаем оправдание по вере, мы обретаем мир с Богом (Рим. 5:1), то есть примиряемся с Ним.

Этот акцент на том, что примирение означает мир с Богом, подтверждают два другие встречающиеся в Новом Завете термина: «усыновление» и «доступ». Что касается первого, то Сам Иисус лично обращается к Богу «Авва, Отче» и позволяет нам обращаться к Нему так же, называя Его «Отче наш». Апостолы развивают эту тему. С одной стороны, Иоанн утверждает о том, что мы — дети Божьи, так как родились от Бога, и выражает свое восхищение по поводу того, что Отец возлюбил нас до такой степени, что назвал Своими детьми и сделал нас таковыми[74]. С другой стороны, Павел относит наш статус как детей Божьих скорее к усыновлению, чем к рождению свыше, и обращает внимание на дарованную нам привилегию быть сыновьями, а не рабами, и, следовательно, наследниками Божьими[75].

«Доступ» (греч. «просагоге») — еще одно благословение, пришедшее с примирением. По-видимому, оно обозначает активное общение с Богом, особенно и молитве, которое даруется примирившимся с Ним детям. Павел дважды ставит рядом «доступ к Богу» и «мир с Богом»: в первом случае связывая их скорее с оправданием, чем с примирением (Рим. 5:1-2), а во втором, объясняя «доступ» в контексте Троицы — мы получаем доступ к Отцу через Сына в Духе (Еф. 2:17-18). Мы также «имеем дерзновение и надежный доступ» к Богу (Еф. 3:12). Петр использует однокоренной глагол, заявляя, что Христос однажды умер за нас, Праведник за неправедных, для того, чтобы привести» («просаго») нас к Богу (1 Пет. 3:18). А автор Послания к Евреям использует образ Дня Искупления для того, чтобы показать близость Бога, которая обеспечена жертвой и священством Христа. «Имея дерзновение входить во святилище посредством Крови Иисуса Христа, — пишет он, — да приступаем (к Богу) с искренним сердцем, с полною верою...» (10:19-22).

Таким образом, примирение, мир с Богом, вступление и Его семью и доступ к Нему свидетельствуют о новых отношениях, в которые мы вступаем благодаря Богу.

Но у примирения есть как вертикальная, так и горизонтальная плоскость. Ведь Бог примиряет нас не только с Собой, но также и с другими членами Его нового сообщества. Этой теме посвящен второй знаменательный отрывок Нового Завета (Еф. 2:11-22). В нем, в частности, рассматривается устранение разрыва между евреями и язычниками, так что порой бывает не понятно, о каком именно примирении говорит Павел. Он напоминает своим читателям — христианам из язычников — что прежде они были, во-первых, «отчуждены от общества Израильского, чужды заветов обетования», а во-вторых, «без Христа... безбожники в мире» (ст. 12). Итак, они были дважды отчуждены или «далеки»: от Бога и от израильского общества, «а теперь во Христе Иисусе, — продолжает он, — вы,

[74] Ин. 1:12-13; 1 Ин. 3:1-10.
[75] Напр. Рим. 8:14-17; Гал. 3:26-29; 4:1-7.

бывшие некогда далеко, стали близки Кровию Христовою» и к Богу, и к Израилю (ст. 13). Фактически, Христос, Который «есть мир наш», разрушил преграду, разделявшую эти две половины рода человеческого и «соделал из обоих одно» (ст. 14). Он как «упразднил» предписания закона, которые их разделяли, так и «создал в Себе Самом одного нового человека, устрояя мир» (ст. 15). Принимая во внимание взаимное глубочайшее презрение, которое испытывали друг к другу евреи и язычники, это примирение было чудом Божьей благодати и силы. Результатом его стало возникновение единого, нового, цельного человеческого общества, члены которого, благодаря распятию, обрели мир как с Богом, так и друг с другом. Они, бывшие некогда врагами, похоронили обоюдную вражду. Теперь они стали согражданами в Божьем царстве, братьями и сестрами в Его семье (ст. 19), равноправными членами Тела Христова и сопричастниками обетований Мессии (3:6). Это абсолютное равенство евреев и язычников в новом сообществе и есть «тайной», которая не раскрывалась на протяжении многих веков и которую теперь Бог открыл Апостолам, в особенности Павлу — Апостолу язычников (3:4—6).

Но то примирение, которое Бог осуществляет с помощью Христа, не заканчивается на этом. В Послании к Колоссянам, похожем на Послание к Ефесянам, поскольку в них мы видим множество параллелей, Павел прибавляет, что дело Христа имеет вселенское значение. Был ли знаменитый отрывок, посвященный Христу (Кол. 1:15-20), раннехристианским гимном, как считают многие исследователи, или творением самого Павла, — это возвышенное провозглашение абсолютного господства Иисуса Христа над всем творением и в деле спасения во вселенной, и в церкви. В то же время оно было предназначено для колосских еретиков, по-видимому, учившим о существовании небесных посредников («престолы, господства, начальства, власти») между Творцом и Его творением и предполагавшим, что Иисус является одним из них. Павел не мог этого стерпеть. Он делает ударение на слове «все» (в англ. тексте «все вещи» — прим. переводчика), которое использует пять раз; обычно оно обозначало космос, но здесь явно подразумевает начальства и власти. Все в мире было создано Богом «в», «посредством» и «для» Христа (ст. 16). Он «прежде всего», первый по времени и званию; «Им» все поддерживается и всему придается законченный вид (ст. 17). Поскольку все в мире существует *в, посредством, для и под* Христом, Он по праву является верховным Владыкой. Кроме того, Он — Глава Тела, Церкви, так как Он — Первенец, восставший из мертвых, для того, чтобы Он мог быть первым во всем (ст. 18). И эта вторая область Его превосходства обусловлена тем, что Богу было угодно, чтобы всякая полнота обитала во Христе (ст. 19) и осуществляла посредством Его процесс примирения, даруя мир пролитой на кресте кровью. В данном контексте объект примирения опять назван словом «все», а немного позднее охарактеризован как «и земное, и небесное» (ст. 20).

Мы не можем с полной уверенностью сказать, на что именно здесь указывал Павел. Существует предположение, что «все» примиренное (ст. 20) — это «все» созданное (ст. 16-17). Но если Ему потребовалось примирить то, что было Им же создано, значит, между этими двумя событиями что-то произошло. Как сказал Питер О'Брайен, «существует версия, что в единстве и гармонии космоса произошли значительные нарушения, даже разрывы, что и потребовало примирения»[76]. Если Павел говорит о естественном порядке вещей, тогда, вероятно, «примирение» — это то же, что освобождение «от рабства тлению» (Рим. 8:21), хотя это свершится только в будущем. Если же он указывает на порочных небесных существ или падших ангелов, Новый Завет не дает нам основания предполагать, что они когда-либо примирились или примирятся с Богом. Таким образом, можно скорее предположить, что начальства и власти «примирились» в том плане, в котором это трактуется в следующей главе, а именно, Христос «отнял» у них «силы», «властно подверг их позору, восторжествовав над ними Собою» (Кол. 2:15). Конечно, слово «примирить» употреблено здесь в непривычном для нас значении, но, поскольку Павел также описывает это как «умиротворение» (1:20), возможно, Ф. Ф. Брюс был прав,

[76] Peter T. O'Brien, Colossians, p. 53.

предполагая, что Павел имеет в виду «усмирение» небесных существ, «покоряющихся силе против своей воли, которой они не могут противостоять»[77]. Здесь может подразумеваться тот же момент, о котором в другом отрывке Нового Завета сказано, что всякое колено преклонится перед Иисусом и всякий язык исповедает Его Господом (Фил. 2:9-11), и Бог покорит под ноги Его все земное и небесное до того дня, когда все объединится «под главою Христом» (Еф. 1:10, 22).

До сих пор мы рассматривали, кого Бог примирил во Христе. Он примирил грешников с Самим Собой, евреев с язычниками, и даже силы небесные, обезоружив и обуздав их. Теперь мы должны перейти к тому, как происходило примирение, и какую роль в великом действии примирения сыграл Бог, Иисус и мы сами. Чтобы пролить свет на эти вопросы, обратимся к четвертому отрывку, говорящему о примирении — 2 Кор. 5:18-21.

Первая истина, которая раскрывается в этом отрывке — *Бог является автором примирения.* В действительности, эта главная мысль проходит красной нитью через «все». «Все же (греч. «та панта» — «все существующее») от Бога». Возможно, «все» связано со «всем новым» в новом творении, о котором говорится в конце предыдущего стиха. Бог есть Творец, новое создание выходит из Его рук. В этой цитате содержится восемь глаголов, которые описывают великодушную инициативу Бога — Бог примиряет, Бог дает, Бог увещевает, Бог сделал Христа жертвою за грех для нас. В Новом Английском Переводе Библии (NEB) первое предложение 18-го стиха звучит так: «Все от начала до конца — дело рук Божьих».

Таким образом, любое толкование искупления, которое отнимает инициативу у Бога и приписывает ее либо нам, либо Христу, не может называться библейским. Инициатива, несомненно, принадлежит не нам. Нам нечего предложить, внести, нечем оправдаться. Процитируем фразу, принадлежащую Вильяму Темплу: «Все от Бога; единственный вклад, который я вложил в дело моего искупления, — это мой грех, в искуплении от которого я нуждаюсь». Первоначальная инициатива принадлежит не Христу. Любое толкование искупления, которое приписывает инициативу Христу, *отбирая ее у Бога-Отца,* неприемлемо. Да, Иисус изъявляет желание прийти на землю, но Он делает это, сказав: «Вот, иду... исполнить волю Твою, Боже» (Евр. 10:7). Инициатива Сына заключается в подчинении инициативе Отца. Отец не проявляет нежелания. Сын не является вмешивающимся извне третьим лицом. Нет, идея примирения зарождается в любви Божьей; и любовь Божья осуществляет его. «Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего единородного».

Мы можем проследить, что каждый раз, когда в Новом Завете встречается глагол «примирить», речь идет либо о Боге (Он примирил нас с Собой), либо, если глагол стоит в пассивном залоге, о нас (мы были примирены с Ним). Бог никогда не выступает в качестве объекта примирения. Мы нигде не найдем указания на то, что «Христос примирил Бога с нами». С формальной и лингвистической точки зрения это высказывание правильно. Но мы должны проявить осторожность и не делать из этой фразы слишком много теологических выводов. Ведь если мы утверждаем, что Бог умилостивил Свой гнев с помощью Христа, мы можем с уверенностью сказать, что с Его помощью Он примирил н с Собой. Поскольку Он нуждался в умилостивлении, в такой же мере нуждался и в примирении. Другими словами, ошибочно считать, что барьер между Богом и нами, который и обусловил необходимость в примирении, существовал только с нашей стороны, то есть примирение ожидалось только от нас, а не от Него. Да, мы действительно были «врагами» Бога, затаившими вражду в наших сердцах[78]. Но эта «враждебность» существовала с обеих сторон. Разделяющая Бога и нас стена или барьер слагалась как из

---

[77] Simpson, E. K. and Bruce, F. F., Commentary on the Epistles to the Ephesians and the Colossians. New London Commentary (Marshalls, 1967), p. 210. Питер О'Брайен повторяет в своем толковании идеи Ф. Ф. Брюса («Послание к Колоссянам», с. 56).

[78] Указания на враждебное отношение людей к Богу см. в: Рим. 5:10; 8:7; Еф. 2:14,16; Кол. 1:21; Иак. 4:4.

нашего неповиновения Ему, так и из Его гнева на нас, вызванного нашим неповиновением. Это предположение подтверждается тремя доказательствами.

Первое — *язык*. Сами слова «враг», «вражда» и «враждебность» подразумевают взаимность. Например, в тексте Рим. 11:28 слово «враги», скорее всего, пассивно, так как ему противопоставляется пассивная форма слова «возлюбленные». «Вражда» между евреями и язычниками в тексте Еф. 2:15 также взаимна и предполагает, что другая «вражда» (между Богом и грешниками) тоже должна быть взаимной. Поэтому Ф. Бюксель пишет, что мы не должны понимать слово «враги» «односторонне», как указывающее исключительно на человеческую «враждебность по отношению к Богу», но должны также помнить и о том, что «на них направлен гнев Божий»[79].

Второе доказательство связано с *контекстом*, как с контекстом каждого из рассматриваемых отрывков, так и Библии в целом. В каждом значительном отрывке, касающемся примирения, или в ближайшем его контексте мы находим упоминание о Божьем гневе. Самый поразительный из них — Рим. 5, где сразу же за словами «спасемся Им от гнева» (ст. 9) следует: «мы, будучи врагами» (ст. 10). Но существует еще и более обширный контекст всей Библии. Леон Моррис особо подчеркивает, что «во всем Писании прослеживается определенно враждебная позиция Бога по отношению ко всякому злу... Таким образом, независимо от того, как можно истолковать отдельные отрывки, Писание постоянно говорит о том, что Бог активно противостоит злу во всех его формах»[80].

Третье свидетельство — *теология*. Согласно логическим размышлениям Павла, в действительности Бог начал процесс примирения *до того*, как провозгласил само примирение. В таком случае «мир», о котором говорят Апостолы (Еф. 2:17), не означает победу над враждебностью с *нашей* стороны (они проповедуют об этом скорее потому, что это может случиться), а то, что Бог, вследствие распятия Христа, отказывается от вражды со *Своей* стороны. Он примирился с нами; теперь наша очередь примириться с Ним.

Эмиль Бруннер высказывается по этому поводу прямолинейно:

«Примирение предполагает враждебность между двумя сторонами. Выражаясь более точно, можно сказать, что примирение, подлинное примирение, объективный акт примирения предполагает враждебные чувства у обеих сторон, другими словами, что человек является врагом Бога, а Бог — врагом человека»[81].

Далее Бруннер поясняет, что наш антагонизм с Богом выражается в нашей нетерпеливости, в метании от легкомыслия к открытому отречению от Бога и ненависти к Нему, в то время, как Его неприязнь к нам приобретает форму гнева. Более того, «душа Бога живет в Его гневе; это в действительности *Его* гнев» (с. 517).

Во-вторых, если Бог является автором, то *Христос — агентом примирения*. Это становится абсолютно ясно из текста 2 Кор. 5:18 и 19: «Бога, Иисусом Христом примирившего нас с Собою» и «Бог во Христе примирил с Собою мир». Оба эти утверждения свидетельствуют, что Богом инициировано примирение и совершено во Христе и посредством Христа. В этом смысле два приведенных предложения идентичны. Различие состоит в том, кто получает это благодеяние (в первом случае это «мы», во втором — «мир»), что указывает на всемирный масштаб примирения. Оно происходит в двух формах: «Иисусом Христом» и «во Христе», которые свидетельствуют, что Бог действует через Христа не как через отдаленного посредника, а фактически присутствует в Нем во время свершения примирения. \

Теперь мы должны обратить внимание на прошедшее время, особенно на

---

[79] Из статьи об allasso и katallasso Ф. Бюкселя, с. 257.

[80] Morris, Leon, The Apostolic Preaching of the Cross (Tyndale Press, 1965), p. 196. См. также главы, посвященные теме «примирения» и книгах д-ра Морриса «Проповеди Апостолов», с. 186-223 и «Искупление», с. 132-150.

[81] Brunner, Emil, The Mediator, tr. Olive Wyon (1927; Westminster Press, 1947). Buchanan, Colin (ed.), p 516.

аористную форму глагола «примирившего» (ст. 18). Оба стиха указывают на то, что Бог что-то совершал, вернее, совершил во Христе. Давайте позволим Джеймсу Денни разъяснить нам смысл этого:

«Процесс примирения, каким он предстает перед нами в Новом Завете, — это *завершившийся процесс*, и мы должны осознавать, что он завершился *до того, как была начата проповедь Евангелия*... Примирение... — это не нечто длящееся и в настоящем времени; оно уже состоялось. Несомненно, Христос и сейчас производит в нас какие-то изменения, но в их основе лежит завершенный труд Иисуса. Именно на основании того, что было завершено на кресте, Христос может привлечь нас к Себе и достичь того отклика, в котором мы *получаем* примирение»[82].

Несколько лет спустя П. Т. Форзит облек ту же истину в довольно необычную форму:

«Бог во Христе примирил», в действительности примирил, завершил этот процесс. Он не был пробной, предварительной попыткой... Примирение свершилось в момент смерти Христа. Павел не исповедовал постепенного примирения. Он проповедовал о том, что богословы в древности называли завершенным трудом... Он проповедовал о том, что свершилось однажды и навсегда — о примирении, основываясь на котором любая душа получает не только приглашение, а сам мир»[83].

Что же именно сделал или совершил Бог во Христе и через Христа? На этот вопрос Павел дает два взаимодополняющих ответа — утвердительный и отрицательный. Отрицательный: Бог отказался вменить нам наши грехи (ст. 196). Мы, разумеется, заслуживаем того, чтобы они говорили не в нашу пользу. Но если бы Он подверг нас суду, мы были бы мертвы. «Если Ты, Господи, будешь замечать беззакония, — Господи! Кто устоит?» (Пс. 129:3). Поэтому Бог, по Своей милости, отказался от мысли засчитывать нам наши грехи или требовать, чтобы мы понесли за них наказание. Что же, в таком случае, Он с ними сделал? Ведь Он не мог начать смотреть на них сквозь пальцы. Нет, и поэтому в стихе 21 мы читаем утвердительную часть ответа: «Не знавшего греха Он сделал для нас *жертвою за* грех, чтобы мы в Нем сделались праведными пред Богом». Это утверждение является одним из самых поразительных во всем Новом Завете, но мы не должны из-за этого обходить его. Джеймс Денни не преувеличивал, когда писал о нем: «Какой бы загадочной и ужасающей не была эта мысль, все же она дает нам ключ ко всему Новому Завету»[84]. Ради нас Бог сделал безгрешного Христа грехом из-за наших грехов. Тот же Бог, Который отверг мысль засчитать грехи за нами, засчитал их за Иисусом. Действительно, Его личная безгрешность сделала Его единственным, Кто имел право понести грехи вместо нас.

Более того, Христос стал грехом ради нас, чтобы «мы в Нем сделались праведными пред Богом». Другими словами, наши грехи вменились неповинному Христу для того, чтобы мы, грешники, объединившись с Ним, смогли как безвозмездный дар получить право предстать перед Богом праведными. Много веков назад последователи Христа, размышляя над этим обменом между непорочным Христом и грешниками, изумлялись. Пожалуй, самый ранний пример мы видим в 9-й главе «Послания к Диогнету», относящемуся ко второму веку: «О, благая замена! О, непостижимое дело! О, благо, превосходящее всяческие надежды! Зло многих покрылось Одним Праведником, и праведность Одного оправдала многих преступников». А вот другой пример: Лютер пишет одному монаху, опечаленному своими грехами: «Научись познавать Бога, Бога распятого. Научись воспевать Ему и говорить: «Господи Иисусе, Ты — моя праведность, я — Твой грех. Ты принял на Себя то, что лежало на мне; но возложи на меня то, чем обладаешь Ты. Ты стал тем, кем Ты не был для того, чтобы я мог стать тем, кем не был

---

[82] Denney, James, The Death of Christ, ed. R. V.G. Tasker (1902; Tyndale Press, 1961), pp. 85-86. Ср. также с. 128.
[83] Forsyth, P. T., The Work of Christ (Hodder & Stoughton, 1910), p. 86.
[84] Denney, James, The Death of Christ, ed. R. V.G. Tasker (1902; Tyndale Press, 1951), p. 88.

я»[85].

Где-то полстолетия спустя (в 1585 г.) Ричард Хукер сказал в проповеди, построенной на тексте Авв. 1:4:

«В глазах Бога-Отца мы такие же, как Его собственный Сын. Пусть это прозвучит как глупость, безрассудство безумие или еще что-то из этого же ряда. Но в этом наша мудрость и наше утешение; нам не нужно никакого другого знания, кроме знания того, что человек согрешил, а Бог пострадал; что Бог сделался грехом от людей, а люди сделались праведностью от Бога»[86].

В качестве примера из этого столетия позвольте мне привести эпиграмму Эмиля Бруннера: «Оправдание — это чудо: Христос становится на наше место, а мы — на Его»[87].

Возвращаясь к параграфу, который мы изучаем, важно обратить внимание на парадоксальное сочетание первого и последнего утверждений. С одной стороны, Бог во Христе осуществил примирение; с другой, Бог сделал Христа грехом за нас. Как Бог мог пребывать но Христе в то же время, когда делал Его грехом, — наивысшая тайна искупления. Но мы должны непоколебимо верить в истинность обоих утверждений и не толковать их таким образом, чтобы они противоречили друг другу. *(Прим. ред. 24).*

В-третьих, если Бог — создатель, а Христос — посредник, *мы — посланники примирения.* До сих пор, размышляя над 18 и 19 стихами, мы обращались только к первой части каждого предложения. Но каждое из них состоит из двух частей: первая указывает на содержание примирения (Бог во Христе примирил с Собою мир), а вторая — на уведомление и нем (Он доверил нам служение и слово примирения). Более того, само служение примирения подразделяется ни две половины. Оно начинается с провозглашения того, что Бог во Христе совершил примирение и сделал Христа жертвой за грех для нас. Далее мы видим обращенный к людям призыв «примириться с Богом», т.е. «пойти на примирение с Богом на предложенных условиях» (ср. Мф. 5:24) или просто «получить его» (ср. Рим. 5:11)[88]. Мы не должны позволять этим двум половинам слиться. Бог завершил дело примирения на кресте, но грешники тем не менее должны раскаяться, поверить и, таким образом, «примириться с Богом». Опять же, хотя грешникам необходимо «примириться с Богом», мы не должны забывать о том, что Бог со Своей стороны уже сделал все необходимое для этого примирения. Эти два понятия, с одной стороны, не должны сливаться, а с другой, должны сопутствовать друг другу при любом истинном благовествовании. Не достаточно провозглашать абсолютно ортодоксальное учение о примирении, если мы не будем умолять людей прийти ко Христу. С другой стороны, проповедь не может состоять и из беспредельного призыва, которому не предшествует изложение Благой Вести. «Никакого призыва без провозглашения и никакого провозглашения без призыва» — должно стать правилом.

Мы, обращающиеся к людям с этим призывом, — «посланники от имени Христова» (ст. 20). Это можно с полным правом сказать о Павле и трудившихся вместе с ним Апостолах. Они были доверенными лицами и представителями Иисуса Христа. Тем не менее в определенном смысле это же можно сказать обо всех свидетельствующих и проповедующих христианах, которые возвещают Благую Весть: мы говорим от имени и лица Христа. И тогда, как мы взываем к людям, часто слышится другой голос, «как бы Сам Бог увещевает через нас». Поразительная истина заключается в том, что тот же Бог, Который «Иисусом Христом» совершал процесс примирения, теперь действует «посредством нас», провозглашая его.

Мы исследовали четыре главных новозаветных образа спасения, связанные с местом поклонения, рыночной площадью, судом и домом. Визуальные ассоциации,

---

[85] Luther, Letters of Spiritual Councel, p. 110.
[86] Hooker's «Sermon on Habakkuk 1.4), p. 490 и далее
[87] Brunner, Emil, The Mediator, tr. Olive Wyon (1927; Westminster Press, 1947). Buchanan, Colin (ed.), p. 524.
[88] Crawford, Thomas J., The Doctrine of Holy Scripture Respecting the Atonemont (Wm Blackwood, 1871; 5th ed. 1888), p. 75.

которые они вызывают, не позволяют с легкостью составить из них одно целое. Храмовые жертвоприношения и приговор суда, раб на рынке и ребенок дома — все они явно взяты из разных сфер жизни, тем не менее, во всех четырех прослеживаются определенные темы.

Во-первых, каждый проливает свет на различные аспекты человеческих потребностей. Умилостивление подчеркивает гнев Божий, искупление — нашу рабскую зависимость от греха, оправдание — нашу вину, а примирение — нашу вражду по отношению к Богу и отчужденность от Него. Эти метафоры не льстят нам. Они раскрывают величину наших потребностей.

Во-вторых, все четыре образа подчеркивают, что инициатива в деле спасения принадлежит Богу, руководимому любовью. Именно Он умилостивил Свой же гнев, избавил нас от нашей жалкой зависимости, объявил нас праведными в Своих глазах и примирил нас с Собой. Соответствующие отрывки не оставляют нам в том никаких сомнений: «Он возлюбил нас и послал Сына Своего в умилостивление за грехи наши», «Бог... посетил народ Свой, и сотворил избавление ему». «Бог оправдывает их», «Бог Иисусом Христом примирил нас с Собою»[89].

В-третьих, все четыре образа ясно показывают, что спасение Божье совершилось благодаря пролитию крови, то есть, заместительной жертве Христа. О крови Христа в этих отрывках говорится совершенно определенно: «Которого Бог предложил в жертву умилостивления в Крови Его чрез веру», «В Котором мы имеем искупление Кровию Его», «Будучи оправданы Кровию Его...», «А теперь во Христе Иисусе вы, бывшие некогда далеко, стали близки (т.е. примирились) Кровию Христовою»[90]. Поскольку Кровь Христа — символ Его жизни, с которой Он расстался вследствие насильственной смерти, каждый из четырех образов также ясно показывает, что Он умер вместо нас, выступив в качестве нашей замены. Смерть Христа была искупительной жертвой, на основании которой Бог отвратил от нас Свой гнев; выкупом, который даровал нам свободу; осуждением невинного ради того, чтобы могли быть помилованы виновные; а также принесением не знавшего греха в жертву за грех для нас[91].

Итак, замещение — это не «теория искупления». Оно также не является вспомогательным образом, которым его, наряду с другими образами, можно было бы заменить. Напротив, это сущность каждого из этих образов и душа самого искупления. Без него не возник бы ни один из этих образов. Конечно же, я не говорю, что человек не может быть спасен, пока не поймет или хотя бы не сможет сформулировать принцип заместительного искупления. Тем не менее доступно и убежденно разъяснять его с Божьей помощью — долг обучающих, проповедующих и свидетельствующих христиан. Ведь чем лучше люди поймут величие Божественного замещения, тем легче им будет верить в Самого Заместителя.

---

[89] 1 Ин. 4:10; Лк. 1:68; Рим. 8:33; 2 Кор. 5:18.
[90] Рим. 3:25; Еф. 1:7; Рим. 5:9; Еф. 2:13 (ср. Кол. 1:20).
[91] Рим. 3:25; 1 Пет. 1:18-19; Рим. 8:3, 33; 2 Кор. 6:21.

8

ОТКРОВЕНИЕ БОЖЬЕ

Завоевания креста следует рассматривать не только в связи со спасением, но и с Откровением. Ведь Бог посредством совершенного на кресте обращается к миру с определенным посланием. В смерти Своего Сына Он раскрывает Себя так, как люди раскрываются в своих действиях. Цель настоящей главы — рассмотреть, в каком смысле крест является не только поступком, но и в равной степени посланием, к которому стоит внимательно прислушаться.

Слава Божья

Согласно Евангелию от Иоанна, Иисус говорит о Своей смерти как о моменте «славы», событии, благодаря которому Он и Отец будут в высшей степени «прославлены» или явят Себя. Многих это удивляет. В Ветхом Завете Божья слава или величие проявляется в природе и истории, то есть в созданной Им вселенной и избавленном Им народе. С одной стороны, небеса и земля, включая (как добавляет Иисус) и цветы, распускавшиеся по весне в Галилее, чье великолепие превосходит даже одежды Соломона на вершине его славы — все исполнены славы Бога[1]. С другой стороны, Бог явил Свою славу в избавлении израильского народа из египетского и вавилонского рабства и в раскрытии перед ними Своей милостивой и справедливой натуры[2]. Таким образом, Бог демонстрировал Свое величие и Своем мире и в Своем народе.

Абсолютно закономерно, что с самого начала Нового Завета вся слава отдается Иисусу Христу. Как писал лорд Рамси Кентерберийский, «поскольку мы веруем в Божественное величие, это величие — Иисус Христос»[3]. И хотя, согласно синоптическим Евангелиям, слава Иисуса приоткрылась в момент Его преображения, в полной мере она проявится только в последние времена и в том царстве, которое грядет за ними[4]. Это будет явлением «силы и славы». В повествовании Иоанна поражает то, что слава Иисуса, мощно засиявшая в Его чудесах[5], еще более открылась в Его слабости, в самоуничижении воплощения в человеческую плоть. «И Слово стало плотию, и обитало с нами, полное благодати и истины; и мы видели славу Его, славу как единородного от Отца» (Ин. 1:14). Мы не должны оставлять без внимания ссылки на Ветхий Завет. Божья слава, затмившая и наполнившая скинию в пустыне, теперь явилась в Том, Кто «обитал с нами» (греч. «эскенозен» — «временно пребывал»). И подобно тому, как Яхве явил Свою славу Моисею, провозгласив, что Его имя как милостиво, так и справедливо, та слава, которую Иисус Христос показал людям, «полна благодати и истины». Но еще более важно намеренное противопоставление противоположностей — «плоти» и «славы», в котором коренится «основной парадокс славы Божественного уничижения»[6].

Самоуничижение Сына Божия, которое началось с воплощения в человеческую плоть, достигло своей высшей точки в момент Его смерти. Однако именно в этом уничижении Он был «вознесен», не просто физически поднят на крест, но духовно возвеличен в глазах всего мира[7]. Он действительно был «прославлен». Крест, который казался «стыдом», на самом деле становится «славой».

Если в синоптических Евангелиях страдание — это дорога к будущей славе[8], то для

---

[1] Пс. 18:2; 28:9; Ис. 6:3; Мф. 6:29.
[2] Числ. 14:22; Пс. 96:2-6; Ис. 35:2; 40:5; Исх. 33:18-34:7.
[3] A. M. Ramsey, Glory of God, p. 28.
[4] См. описание славы Иисуса и момент преображения в Лк 9:32 и 2 Пет. 1:16; в последние времена и Мк. 13:26; в конечном царстве в Мк. 10:37; Мф. 25:31.
[5] Ин. 2:11; 11:4, 40.
[6] F. Donald Coggan, Glory of God, p. 62.
[7] Иоанн не упоминает слова «распят» до 19-й главы, в которой оно встречается десять раз. До этого он три раза употребляет термин «вознесен» в его намеренной двусмысленности (3:14; 8:28; 12:32).
[8] Лк. 24:26. Ср. 1 Пет. 4:13; 5:1,10 и Рим. 8:17-18.

Иоанна оно является также ареной, на которой фактически происходит прославление[9]. В трех различных случаях Иисус говорит о Своей смерти как о часе Своего прославления. Во-первых, в ответ на просьбу нескольких эллинов повидаться с Иисусом, Он сказал: «Пришел час прославиться Сыну Человеческому», и тут же заговорил о Своей смерти как падении пшеничного зерна в почву и о том, что Отец прославит Свое имя. Во-вторых, как только Иуда вышел из горницы, где проходила Тайная Вечеря, и скрылся в ночи, Иисус сказал: «Ныне прославился Сын Человеческий, и Бог прославился в Нем». В-третьих, Он начал знаменитую молитву, которой завершил Тайную Вечерю, словами: «Отче! Пришел час; прославь Сына Твоего, да и Сын Твой прославит Тебя»[10]. Во всех трех отрывках примечательно то, что каждый из них начинается со слов «ныне» или «пришел час», делая их связь с крестом неоспоримой, а также то, что Отец и Сын прославятся вместе.

Итак, и Отец, и Сын явились нам на кресте. Но что же именно они открыли о Себе людям? Конечно же, в кресте сокрыто самоуничижение и пожертвование собой во имя любви. Но что мы можем сказать о святости той любви, которая заставила Агнца Божьего взять на Себя грехи всего мира, а Доброго Пастыря положить Свою жизнь за Своих овец и которая обусловила целесообразность того, чтобы (как справедливо предрек Каиафа) «один человек умер за людей, нежели чтобы весь народ погиб»?[11]

Эти утверждения неотъемлемы от понимания Иоанном той смерти, в которой прославятся Отец и Сын. Слава, исходящая от креста — это соединение тех же качеств Бога, которые Он открыл Моисею как милость и справедливость. Их мы видели в Слове, ставшем плотью, как «благодать и истину»[12]. Это Божья «благость», проявление которой Кальвин видел в «театре» креста:

«Ведь на кресте Христа, как в превосходном театре, представлена перед целым миром несравненная благость Бога. Слава Божия, воистину, сияет во всем творении вверху и внизу, но самое яркое свечение исходит от креста...»

Если бы кто-то возразил, что нет ничего более бесславного, чем смерть Христа..., я бы ответил, что в этой смерти мы видим безграничную славу, сокрытую от глаз неверующих[13].

По сравнению с посланиями Иоанна, в посланиях Павла мысль о Боге, явившем Себя посредством креста, выражена еще более явно. То, что Иоанн описывает как проявление Божьей славы, Павел называет демонстрацией и даже доказательством Его сущности, в которой справедливость сочетается с любовью. И, прежде чем приступить к рассмотрению двух ключевых отрывков в отдельности, попытаемся взглянуть на них в синтезе. Оба они взяты из Послания к Римлянам:

«Которого Бог предложил в жертву умилостивления... для показания правды Его в прощение грехов, соделанных прежде, во время долготерпения Божия, к показанию правды Его в настоящее время, да явится Он праведным и оправдывающим верующего в Иисуса» (3:25-26).

«Но Бог Свою любовь к нам доказывает тем, что Христос умер за нас, когда мы были еще грешниками» (5:8).

В греческом тексте два глагола, которые переведены как «(для) к показанию» и «доказывает» в 3-й и 5-й главах соответственно, отличаются между собой. Но переводчики, работавшие над Новым Международным Переводом английской Библии (NIV), обоснованно используют в обоих случаях один и тот же английский глагол, так как их значение идентично. Павел также утверждает, что смертью Христа Бог ясно продемонстрировал всем как Свою справедливость, так и Свою любовь. Как указано

---

[9] Я пишу «также» потому, что, несомненно, Иоанн сознает, что Христос прославился и в других аспектах, например, благодаря работе Святого Духа (16:14), церкви (17:10) и на небесах 17:5, 24).
[10] Ин. 12:20-28; 13:30-32; 17:1.
[11] Ин. 1:29; 10:11; 11:49-52; 18:1.
[12] Исх. 34:6; Ин. 1:14,17.
[13] Calvin, St John, p. 68 (на Ин. 13:31) и p. 135 (на Ин. 17:1).

выше, Бог «удовлетворил» требования Своего гнева и любви, справедливости и милости, взяв на Себя во Христе наши грехи и осуждение за них. Теперь проследим, как, удовлетворяя требования этих Божественных атрибутов посредством креста, Он проявляет или демонстрирует их.

Божья справедливость

Мужчин и женщин с обостренным нравственным чувством к соблюдению норм морали всегда приводит в недоумение кажущаяся несправедливость Божьего провидения. Эта проблема далеко не нова. Еще Авраам, возмущенный тем, что Бог, намереваясь разрушить Содом и Гоморру, собирался погубить праведников вместе с грешниками, задает мучавший его вопрос: «Судия всей земли поступит ли неправосудно?» (Быт. 18:25). Над этим вопросом размышляют другие герои и авторы книг Библии. К нему неоднократно возвращаются авторы Книг Мудрости, ему посвящена большая часть Книги Иова. Почему нечестивые преуспевают, а невинные страдают? Считается, что «грех и смерть», человеческие грехи и осуждение свыше, идут рядом и даже неотделимы друг от друга, так почему же грешники не столь часто подвергаются наказанию? В большинстве случаев, на наш взгляд, они благополучно его избегают, а праведников, напротив, постигает несчастье. Бог не только не защищает их, не отвечает на их молитвы но, может показаться, не интересуется их судьбой. Следовательно, существует явная необходимость в теодицее («богооправдании»), в доказательстве существования справедливости Божьей, в оправдании в глазах человечества кажущихся несправедливыми путей Господних.

Библия удовлетворяет эту потребность с помощью двух взаимодополняющих способов: во-первых, обращаясь к Последнему Суду, а во-вторых (это касается новозаветных верующих), оглядываясь на имевшее решающее значение осуждение, осуществленное на распятии. Что касается первого, то обычный ветхозаветный ответ на этот проблемный вопрос содержится, например, в Псалме 72. Нечестивые процветают, они здоровы и состоятельны. Несмотря на свою жестокость, надменность и дерзкое неповиновение Богу, они «выходят сухими из воды». Их не поражает гром небесный. Псалмопевец признает, что, позавидовав их свободе совершать грехи и тому, как страдания обходят их стороной, он чуть не отошел от Бога, так как его мысли были скорее мыслями «скота», чем благочестивого израильтянина. Он не мог найти этому положению никакого объяснения, которое удовлетворило бы его, пока «не вошел во святилище Божие». И там он «уразумел конец их». Те пути, на которых они стоят так самоуверенно, на самом деле гораздо более скользкие, чем они думают, и однажды они упадут, низверженные праведным судом Божиим.

То же главенство окончательного суда, на котором будут исправлены все несправедливости в правосудии, несколько раз подчеркивается и в Новом Завете. Павел говорит афинским философам, что в прошлом Бог допускал идолопоклонничество только потому, что «Он назначил день, в который будет праведно судить вселенную, посредством предопределенного Им Мужа», и предупреждает своих адресатов в Риме не пренебрегать богатством Божьей «благодати, кротости и долготерпения», которые недуг их к покаянию. Петр адресует такое лес послание «насмешникам», которые осмеивают идею грядущего Судного дня. Он не наступил лишь потому, что терпеливый Бог, «не желая, чтобы кто погиб, но чтобы все пришли к покаянию»[14], ненадолго оставляет дверь открытой.

Если в первой части библейского богооправдания содержится предупреждение о грядущем Последнем суде, то во второй — провозглашение того, что суд Божий уже осуществился в распятии. Вот почему в ветхозаветные времена грехи могли, так сказать, накапливаться, и люди не были ни наказаны (как они того заслуживали), ни прощены (поскольку невозможно, чтобы кровь тельцов и козлов уничтожала грехи»). Но теперь, как пишет автор Послания к евреям, Христос «есть Ходатай нового завета, дабы вследствие смерти Его, бывшей для искупления от преступлений, сделанных в первом завете,

[14] Деян. 17:30-31; Рим. 2:4; 2 Пет. 3:3-9.

призванные к вечному наследию получили обетованное»[15]. Другими словами, причиной бездействия Бога при виде греха было не безразличие к соблюдению нравственных норм, а личная терпимость, проявлявшаяся до тех пор, пока не пришел Христос и не разрешил эту проблему на кресте. Классическим примером является отрывок Рим. 3:21-26, приведенный ниже.

«Но ныне, независимо от закона, явилась правда Божия, о которой свидетельствуют закон и пророки, правда Божия чрез веру в Иисуса Христа во всех и на всех верующих; ибо нет различия, потому что все согрешили и лишены славы Божией, получая оправдание даром, по благодати Его, искуплением во Христе Иисусе, Которого Бог предложил в жертву умилостивления в Крови Его через веру, для показания правды Его в прощении грехов, соделанных прежде, во время долготерпения Божия, к показанию правды Его и настоящее время, да явится Он праведным и оправдывающим верующего в Иисуса».

Чарльз Крэнфилд назвал эти шесть стихов «стержнем и душой» всего Послания к Римлянам. Чтобы понять их, необходимо хотя бы вкратце обсудить эту загадочную фразу из 21-го стиха: «Но ныне... явилась правда Божия». Здесь использованы практически те же слова, что и в 1:17 («В нем открывается правда Божия»), за тем исключением, что в этих двух стихах глаголы стоят соответственно в прошедшем и настоящем времени. Что бы ни значило выражение «правда Божия», ясно, что она открылась людям в Евангелии. Она открылась в нем, как только Евангелие было изложено, и до сих пор открывается нам каждый раз, когда кто-то проповедует Благую Весть. Разумеется, это не единственное откровение, о котором упоминает Павел. Он уже подтвердил, что власть и Божественность Господа открываются нам в Его творении (1:19-20), а гнев Божий низвергается на неверующих, подавляющих Его истину (1:18). Пренебрежение к Божьим истинам в свою очередь отражается на моральном состоянии общества. Но тот же Бог, Который явил Свою власть в сотворении мира и Свой гнев в обществе, также открыл Свою правду в Благой Вести.

Ведутся нескончаемые дебаты по поводу того, что именно значит «правда Божия». Существует три основные версии. Согласно первой из них, отталкивающейся от традиционного средневекового вероучения, она является Божьим атрибутом праведности и справедливости, как в 25-м и 26-м стихах, где Бог «показывает» ее. Однако с этим толкованием связана следующая проблема: Божья справедливость обычно выражается в осуждении (напр. Откр. 19:11), что вряд ли можно назвать «благой вестью», открывшейся нам в Евангелии. Изначально этой теории придерживался и Лютер, и она довела его практически до отчаяния. Конечно же, если бы в основных случаях употребления Божья справедливость была показана скорее в оправдании, чем в осуждении, это могло бы иметь и другое значение. Но я забегаю наперед.

Во-вторых, согласно реформаторам, это выражение обозначает праведный статус, который является «Божьим» («родительный падеж»), т.е. дарованный Богом, как это передано в версии NIV («от Бога»).

Он дается «независимо от закона» (ст. 21), потому что в функции закона входит не оправдание, а осуждение, хотя об этом «свидетельствуют закон и пророки», так как это ветхозаветная доктрина. Таким образом, среди нас «нет праведного ни одного» (3:10), и мы не можем оправдаться (3:20; 10:3), Божья же праведность — это безвозмездный дар (5:17), которому мы «покоряемся» (10:3), его мы «получаем» (9:30), им обладаем или «находимся» (Фил. 3:9), и даже «соделываемся праведными» (2 Кор. 5:21). «Правда Божья», будучи даром нечестивым людям, который они принимают исключительно благодаря вере во Христа (ст. 22), является фактически ничем иным как оправданием.

В-третьих, в последние годы некоторые ученые обратили внимание на отрывки из Ветхого Завета, особенно из Псалмов и книги Исаии, в которых «Божья правда» и «Божье спасение» являются синонимами и указывают на Божью инициативу в спасении Своего

[15] Евр. 10:4 и 9:15.

народа и защите его от угнетения[16]. В этом случае «правда Божия» является не атрибутом Его справедливости или Его даром статуса оправданного человека, а энергичной деятельностью, направленной на спасение. Главный недостаток этого толкования состоит в том, что Павел, хотя и заявляет, что закон и пророки подтверждают правду Божью, не цитирует соответствующих стихов.

Те отрывки, которые содержат второе толкование, практически не вызывают сомнений. Возможно, не следует полностью отвергать обе интерпретации. Ведь, если правда Божья — это праведная позиция, которую Он дарует тем, кто верует в Иисуса, Он может наградить нас этим даром именно благодаря энергичным действиям, направленным на спасение, и вся эта операция пройдет в полном соответствии с Его справедливостью. Следовательно, «правда Божья» может трактоваться как «Божий праведный способ оправдать неправедных»; это статус праведности, который Он дарует оправдываемым грешникам. Более того, как следует из предыдущей главы, Его безвозмездный и милостивый акт оправдания осуществляется «искуплением во Христе Иисусе» (ст. 24), Которого «Бог предложил (или, как считают некоторые, «задумал») в жертву умилостивления» (ст. 25). Если бы Бог во Христе не заплатил за нас установленный выкуп и не усмирил Свой собственный гнев, вызванный грехом, Он не смог бы оправдать нас.

Причина, побудившая Его «сделать это», а именно, отдать Христа в искупительную жертву, заключается в том, чтобы «показать правду Его». И это намерение Бога настолько важно, что Апостол констатирует его дважды, используя практически одни и те же слова, хотя в каждом случае дает различные пояснения. В первом он оглядывается на прошлое и говорит, что Бог показал Свою правду на кресте «в прощении грехов, соделанных прежде» (ст. 25). Во втором случае он обращает свой взор от креста к настоящему и будущему и говорит, что Бог показал (в действительности, продолжает показывать) Свою правду «в настоящее время, да явится Он праведным и оправдывающим верующего в Иисуса» (ст. 26).

Проявляя долготерпение по отношению к грешникам в прошлом, Бог создал для Себя проблему. Между грехом, виной и осуждением в Его нравственном мире должна существовать неразрывная связь. Почему же, в таком случае, Он не осуждал грешников в соответствии с их поступками? Для реабилитации Его справедливости нужна была теодицея. Хотя Он сдерживал Себя и потому мог откладывать свершение суда, Он не мог позволить человеческим грехам расти до бесконечности или, тем более, вообще отказаться от их осуждения. Если бы Бог не совершал справедливого осуждения грехов, Он был бы «несправедлив по отношению к Себе», как сказал Ансельм, или, выражаясь словами Джеймса Денни, «Он поступил бы несправедливо по отношению к Себе»[17]. По правде говоря, Он уничтожил бы и Себя, и нас. Он перестал бы быть Богом, а мы - людьми и полном смысле этого слова. Он погубил бы Себя, вступив в противоречие со Своей Божественной сущностью как праведного Законодателя и Судьи, и погубил бы нас, отрицая человеческое достоинство и нравственную ответственность тех, кто был создан по Его образу. Невозможно представить, чтобы Он сделал первое или второе. Таким образом, если Он, по причине Своего долготерпения, временно оставлял грехи ненаказанными, то теперь, будучи справедливым, покарал их, вынеся приговор Христу. Так Он продемонстрировал Свою справедливость, свершив справедливый суд. И сделал Он это открыто (как считают некоторые исследователи, именно это и подразумевается в слове «показал»), чтобы не только быть справедливым, но и продемонстрировать Свою справедливость людям. Если в прошлом Он мог казаться несправедливым, то теперь, шриняв кару на Себя и облике Христа, предоставил явное и очевидное доказательство Своей справедливости.

---

[16] Напр. Пс. 70: 15; 97:2; Ис. 45:21 («Бог праведный и спасающий»), 46:13; 51:5-6; 56:1. См. напр. К. Г. Додд, «Римлянам», с. 10-13.

[17] Ансельм, Cur Deus Homo?, 1.13, и Denney, James, The Death of Christ, ed. R. V.G. Tasker (1902; Tyndale Press 1951), p. 188.

Теперь никто не может обвинить Бога в том, что Он мирится с пороком, и, следовательно, в том, что Он безразличен или несправедлив. На кресте с одинаковой очевидностью были продемонстрированы как Его справедливость в осуждении греха, так и Его милость в оправдании грешников. Теперь, благодаря умилостивительной смерти Своего Сына, Бог может быть «праведным и оправдывающим» тех, кто верит в Него. Он может даровать неправедным людям статус праведных, не идя на компромисс с установленной Им справедливостью.

Сейчас можно более ясно представлять себе связь между завоеваниями креста (проиллюстрированными четырьмя образами, которые мы рассмотрели в предыдущей главе) и Божьим Откровением. Приняв на Себя во Христе ужасную кару за наши грехи, Бог не только успокоил Свой гнев, выкупил нас из рабства, оправдал в Своих глазах и примирил нас с Собой, но Также посредством этого доказал и продемонстрировал Свою справедливость. Оправдав нас, Он оправдал и Самого Себя. Это и стало темой книги П. Т. Форзита «Оправдание Бога», к изданию которой в 1916 году он дал подзаголовок «Лекции по христианской теодицеи для военного времени». «Для мира нет другой теодицеи, — писал он, — кроме той, которая содержится в учении о Кресте. Единственное окончательное богооправдание — это та реабилитация Богом Самого Себя, которая легла в основу оправдания Им человечества. В существующем мире ни один человеческий довод не может оправдать Бога. Бог должен оправдать Себя Сам, и именно это Он и сделал, распяв Своего Сына»[18].

Божья любовь

Божья справедливость — не единственное, что кажется несовместимым с преобладающей в этом мире несправедливостью. Мы чувствуем такую же несовместимость между миром и Его любовью. Личные трагедии, потопы и землетрясения, катастрофы, уносящие сотни жизней, голод и нищета на мировом уровне, холодное пространство Вселенной, свирепость сил природы, тирания и пытки, болезни и смерть, общая сумма несчастий, произошедших на протяжении столетий — как могут все эти ужасы сосуществовать с Богом любви? Почему Бог допускает их?

Христианство не дает легких ответов на эти мучительные вопросы. Но оно предоставляет доказательство Божьей любви, в свете которого нужно воспринимать мировые катастрофы. Эти доказательства так исторически достоверны и объективны, как и свидетельства, которые, на первый взгляд, опровергают ее существование. Это доказательство — крест. Приведем два стиха из Первого послания Иоанна.

Первый гласит: «Любовь познали мы в том, что Он положил за нас душу Свою» (3:16). Многим будя совсем не сложно сказать, что они понимают под словом «любовь». Возможно, они знают, что целые книги были посвящены определению отличий между различными видами любви, например, «агапэ и эрос» Андерса Нигрена (1930) и «четыре любви» К. С. Льюиса (1960). Следовательно, они станут утверждать, что значение слова «любовь» очевидно. Но Иоанн не согласился бы с ними. Он берет на себя смелость сказать, что, не будь Христа и Его распятия, мир никогда не узнал бы, что такое настоящая любовь. Разумеется, все люди в той или иной мере познали любовь в каком-то ее виде. Но Иоанн утверждает, что истории человечества известен только один акт совершенной любви, незапятнанный примесью какого-либо скрытого мотива — предание Богом Себя в Иисусе Христе на распятие за незаслуживающих того грешников. Вот почему, когда мы ищем значение слова «любовь», нужно обращаться не к словарю, а к Голгофе.

Второй стих Иоанна еще более однозначен. «В том любовь, что не мы возлюбили Бога, но Он возлюбил нас и послал Сына Своего в умилостивление (греч. «хиласмос») за грехи наши» (4:10). В отрывке из третьей Главы Послания к Римлянам, который уже изучен нами, Павел, говоря об умилостивительной природе креста, демонстрирует Божью

[18] Forsyth, P. T. The Justification of Cod (Duckworth, 1916), pp. 124-125. Барт также писал о том, что, оправдывая человека, Бог реабилитировал Самого Себя («Церковная догматика»,V.1 с. 659-564).

справедливость. Здесь же Иоанн посредством ее показывает Божью любовь. Она в равной степени свидетельствует и о первом, и о втором. Истинная любовь — любовь Божья, а не наша, и Он открыл ее нам (ст. 9), послав в этот мир Своего единородного Сына для того, чтобы Он умер за нас, а мы, благодаря Ему, могли жить. Два слова: «жизнь» (ст. 9) и «умилостивление» (ст. 10) раскрывают исключительную сложность нашего положения. Будучи грешниками, мы заслуживали, чтобы праведный гнев Божий поразил нас. Но Бог послал в мир Своего единственного Сына, то есть, Сам пришел к нам, приняв смерть и гнев на Себя вместо нас. Это было актом истинной, совершенной, незаслуженной любви.

Итак, из Иоанна мы узнали, что, хотя в этом мире наше внимание постоянно приковано к проблемам, связанным с пороком и болью, которые, как кажется, опровергают существование Божьей любви, с нашей стороны будет благоразумно не позволять им отвлекать нас от креста, на котором любовь Бога была явлена многим людям. Если распятие и можно назвать «трагедией», то только такой, которая озарила все другие трагедии.

Павел в первой половине пятой главы Послания к Римлянам также пишет о Божьей любви. Он обращается к этой теме дважды, и, таким образом, предоставляет нам два взаимодополняющих способа удостовериться в ее реальности. Во-первых, «любовь Божия излилась в сердца наши Духом Святым, данным нам» (ст. 5). Во-вторых, «Бог Свою любовь к нам доказывает тем, что Христос умер за нас, когда мы были еще грешниками» (ст. 8). Одним из наиболее поразительных черт Евангелия является сочетание в нем объективного и субъективного аспектов, исторического и опытного знания, соделанного Божьим Сыном и Божьим Духом. Согласно утверждению Павла, мы знаем о Божьей любви по двум ее проявлениям: во-первых, Он доказал Свою любовь исторически достоверным фактом смерти Своего Сына; во-вторых, Он продолжает изливать ее в наши сердца посредством обитающего там Духа Святого. И, хотя мы, подобно Павлу, будем сосредотачивать внимание на объективном проявлении Божьей любви на кресте, не будем забывать, что Святой Дух подтверждает этот исторический факт Своим внутренним и личным свидетельством, переполняя наши сердца сознанием того, что мы любимы. Можно провести следующую параллель: Святой Дух свидетельствует духу нашему о том, что мы являемся Божьими детьми, и это позволяет нам во время молитвы взывать «Авва, Отче». В этот момент нам дано счастье осознавать, что мы — дети Божьи, оправданные, примиренные, искупленные и любимые Им (Рим. 8:15-16). 1

Именно посредством креста Бог «Свою любовь к нам доказывает» (Рим. 5:8). Это воистину Его любовь, sui generis, и нет другой любви, подобной этой. Каковы же доказательства Божьей любви? Назовем ее три составляющих, которые вместе взятые являются веским доводом существования Божьей любви.

Во-первых, Бог отдал за нас *Своего Сына.* В восьмом стихе Павел действительно утверждает только то, что «Христос» умер за нас. Но из контекста мы узнаем, Кем был этот Божий Помазанник, этот Мессия. Ведь, согласно 10-му стиху, смерть Христа была «смертию Сына Его». Если бы Бог дал нам человека, подобно тому, как Он давал пророков израильскому народу, мы были бы благодарны Ему. Если бы Он послал Ангела, как Марии при Благовещении, мы сочли бы это великой привилегией. Но и в первом, и во втором случае Его посланник был бы третьим лицом, поскольку Бог создал и людей, и ангелов. Но, посылая в мир Своего Сына, извечную частицу Своей Сущности, Он отдавал не какое-то существо, не третье лицо, я Самого Себя. Это подводит нас к единственно возможному логическому выводу. Если бы Он послал нам кого-то другого, была бы проявлена в этом любовь Бога-Отца? Нет, поскольку сущность любви в самоотречении. Следовательно, отдав Своего Сына, Он отдает Самого Себя, что является высшим проявлением Божьей любви. «Так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего» (Ин. 3:16). И еще: Бог «Сына Своего не пощадил, но предал Его за всех нас» (Рим. 8:32). П. Т. Форзит весьма уместно констатирует: «Он не пощадил Своего Сына, т.е. Самого Себя»[19].

[19] Forsyth, P. T. The Justification of God (Duckworth, 1916), p. 154.

Поскольку эта любовь в основе своей является любовью самоотречения, Павел подчеркивает, что, отдавая нам Христа, Бог «с Ним дарует нам и все». Все меньшие дары включены в «неизреченный дар» — Сына Его (2 Кор. 9:15).

Во-вторых, Бог отдал Своего Сына *умереть* за нас. Невозможно охватить разумом Божье величие, даже если бы ради нас Бог отдал Сына, и, следовательно, Самого Себя, только с целью облечься в плоть, жить и служить людям на земле. Но Боговоплощение стало только началом Его предания Себя на смерть. Он «уничижил» Себя, отказавшись от Своей славы и приняв образ раба, а впоследствии «смирил Себя» и стал «послушным даже до смерти, и смерти крестной» (Фил. 2:7-8). Он пошел на это, чтобы отдать нам всего Себя, осознавая, что ценой этому будет агония распятия, ужас несения греха и богооставленность. «Христос умер за нас». Умерло Его тело и, как мы видели, через разобщение с Богом умерла Его душа. Грех и смерть неразделимы, обычно согрешивший и принявший смерть — одно лицо, но в данном случае этого не произошло, поскольку согрешили *мы*, а умер за наши грехи *Он*. Это было проявлением любви, святой любви, карающей грех тем, что взяла его на себя. Безгрешный сделался жертвой за грех, Бессмертный познал смерть — мы не можем даже представить себе весь ужас или страдания, которые Ему довелось испытать.

В-третьих, Бог отдал Своего Сына на смерть *за нас*, другими словами, за не заслуживающих этого грешников, таких, как мы с вами. «Грешники» - это первое слово, которым Павел характеризует нас как неудачников, не достигших поставленной цели и неизбежно «лишенных славы Божией» (3:23). Кроме того, мы были «нечестивы» (ст. 6), так как не воздавали Богу должной Ему славы, и не было страха Божьего перед нашими глазами (3:18). Следующее определение, которым награждает нас Павел, — «враги» (ст. 10). А ведь действительно, мы были Божьими врагами, так как восстали против Его власти, наотрез отказались от Его любви и не покорились Его закону (8:7). Четвертое и последнее слово — «немощны» (ст. 6): Христос умер за нас именно тогда, «когда мы были еще немощны», то есть не в силах спасти себя, поскольку были беспомощны. Эти четыре слова, а именно: «грешники», «нечестивцы», «враги» и «немощны» составляют негативную группу определений. Едва ли, как утверждает Павел в 7-ом стихе, кто-то пожелает умереть за «праведника» (чья праведность холодна, сурова, отталкивающа), хотя за «благодетеля» (чья добродетель излучает тепло, дружелюбие и представляется привлекательной), возможно, кто-то и решится отдать жизнь. «Но Бог Свою любовь к нам» — Свою неповторимую любовь — доказывает именно тем, что Он умер за грешных, нечестивых, непокорных и беспомощных людей, таких, как мы с вами.

Ценность любви определяется как тем, какой ценой она далась любящему, так и тем, в какой мере субъект этой любви заслуживает ее. Влюбленный юноша, например, дарит своей возлюбленной дорогие подарки, которые едва ли может себе позволить, как символ любви-самоотречения, поскольку считает, что она достойна их и даже чего-то большего. Иаков служил за Рахиль семь лет, потому что любил ее. Но Бог, предавая на смерть Своего Сына, обрек Себя на смерть за Своих врагов. Он отдал все за тех, кто ничего не заслуживал из Его рук. «И это является Божьим доказательством Его любви к нам» (Рим. 5:8, NEB).

Кэнон Вильям Венстоун имеет одну из глав своей книги «Усилия любви, стоимость любви», которую озаглавил «Феноменология любви» (с. 39-54). В ней он выдвигает следующий тезис: все люди, даже те, кто не знал любви с детских лет, могут интуитивно распознать истинную любовь. Затем он выдвигает предположение, что «если бы мы могли описать, какой должна быть истинная любовь, едва ли нашлось бы лучшее определение, чем Божья любовь» (с. 42). И, хотя это противоречит тому, что я писал ранее (Божья любовь определяет любовь человеческую, а не *наоборот)*, я понимаю, что он имел в виду и не хочу спорить с этим. Он перечисляет три признака ненастоящей любви, которые разоблачают ее ложность. Это ограниченность (что-то утаивается), контроль (манипулирование людьми) и разобщенность (мы остаемся независимыми, целыми и

невредимыми). В противоположность ей настоящая любовь, которая легко ранима, характеризуется безграничным самоотречением, рискованными действиями, не гарантирующими успеха, и уязвимостью. Я читал книгу Кэнона Венстоуна как раз в то время, когда писал эту главу и не мог не заметить параллелей между данными им тремя признаками настоящей любви и тремя характерными чертами Божьей любви, которые Павел раскрыл в Послании к Римлянам 5:8. Кэнон Венстоун приходит к следующему выводу (с. 115): Бог «отдает Свою любовь в этом предании Себя, отдает ее без остатка, полностью и безоговорочно, истощает ее запасы, исчерпывает, расходует ее». Таким образом, отдавая Своего Сына, Он отдал Себя. Далее: «Дарование Богом Своей любви является рискованной попыткой, которая в любой момент может закончиться крахом...» Ведь Он отдал Своего Сына на смерть, рискуя поддаться контролю над Собой. В-третьих, Божья любовь представляется «беспомощной перед объектом Своей любви, в конечном итоге ожидающей ответа, который станет для нее либо трагедией, либо триумфом». Отдавая Своего Сына на смерть, Бог был готов к тому, что люди могут отнестись к Нему с пренебрежением и отвернуться от Него.

Профессор Юрген Мольтманн, пытаясь описать, как Бог раскрывает Себя посредством креста, заходит еще дальше. Он берет поразительное выражение Лютера «распятый Бог» (которое самим Лютером заимствовано из средневековой теологии) и, подобно Лютеру, утверждает, что посредством креста Бог повествует о Себе, а мы познаем Его. Таким образом, theologia crucis Лютера — «это не одна из глав теологии, а решающая подпись, стоящая под всем христианским вероучением»[20]. Любая теология, в основе и центре внимания которой не находится крест, не может быть истинно христианской. В частности, под «крестом» профессор Мольтманн скорее всего подразумевает возглас оставленности. Как он пишет, этот возглас свидетельствует о том, что Иисус был не только отвергнут евреями как богохульник и казнен римлянами как бунтовщик, но в действительности осужден и оставлен Своим Отцом (с. 149-152). В таком случае напрашивается следующий вопрос: «Кто же был тем Богом, Которого Бог покинул при распятии Христа?» «Вся христианская теология и вся жизнь христиан фактически являются ответом на вопрос, заданный Иисусом перед смертью» (с. 4). Вот почему теология должна разрабатываться «в пределах слышимости предсмертного возгласа Иисуса» (с. 201). Что же в таком случае мы узнаем о Боге, когда видим распятого Иисуса и слышим Его возглас? Мы, бесспорно, видим Его готовность, родившуюся из любви, отождествить Себя с отверженными людьми. Ведь «символ креста в церкви указывает на Бога, Который был распят не между двумя свечами на алтаре, п между двумя ворами на лобном месте, предназначенном для изгнанников, вынесенном за городские стены» (с. 40). И в этом ужасном событии, которое «отделяет Бога от Бога до предельной степени отчужденности и разграничения» (с. 152) следует признать, что, как Отец, так и Сын несут бремя этого самоотречения, хотя и по-разному. «Муки Сына — Его смерть, мука для Отца — переживать смерть Своего Сына. В этом случае горе Отца имеет такое же значение, как И смерть Сына. Сын, лишившийся Отца, находится в таком же положении, как Отец, лишившийся Сына» (с. 243). Эта фраза приковывает к себе внимание. Признаюсь, я хотел бы, чтобы профессор Мольтманн сильнее подчеркнул, что на кресте Иисус отождествил Себя не просто с *социальными*, а с *духовными* изгоями, другими словами, не просто с преступниками, а с грешниками. Тогда он смог бы пояснить как природу, так и причину ужасной покинутости Богом. Тем не менее, искреннее признание им того, что отверженность является фактом и наиболее убедительным доказательством Божьей любви, трогательна.

Теория «нравственного воздействия»

Крест продолжает оставаться настолько очевидным проявлением и доказательством Божьей любви, что ряд богословов, относящихся к разным периодам истории Церкви, пытаются показать, что именно в ней кроется даруемое им искупление.

[20] Jurgen Moltmann, Crucified God, p. 72.

Согласно их мнению, сила креста заключена не в каком-то объективном соглашении, при котором кто-то берет на себя грехи человечества, а в его субъективном воздействии, не в юридической действенности креста (изменении нашего статуса в глазах Бога), а в его нравственном влиянии (изменении нашей позиции и образа действий).

Самым знаменитым представителем этой точки зрения, согласно общепринятому мнению, был французский философ-богослов Петр Абеляр (1079-1142). Он получил наибольшую известность благодари глубокой привязанности к Элоизе (на которой тайно женился после рождения их сына), что имело для них определенные трагические последствия. Что касается его общественной преподавательской деятельности, то его блестящие лекции и дебаты собирали большие аудитории. Он вместе с более старшим своим современником Ансельмом отвергал теорию, согласно которой смерть Христа была выкупом, заплаченным сатане. Но он решительно выступал против его учения о том, что она была удовлетворением за грех. «Мысль о том, что кто-либо мог потребовать крови невинного существа в качестве уплаты за что-то, — писал он, — или что необходимость убиении невинного человека могла доставить ему удовольствие» или, тем более, что Бог мог посчитать смерть Своего Сына настолько приемлемой, что посредством ее согласился примириться с целым миром, представляется слишком жестокой и грешной!»[21]

Абеляр же представляет Иисуса в первую очередь как нашего Учителя и Образец для подражания. И, хотя он и оперировал такими традиционными выражениями, как «искуплены Христом», «оправданы Его кровью» и «примирившиеся с Богом», он толковал действенность смерти Христа в исключительно субъективном свете. Добровольное принесение Сыном Божьим Себя в жертву побуждает нас к любви и благодарению, и, таким образом, к раскаянию и покаянию.

«Покаяние — это высшая форма любви, зажженная в нас страданием Христа, любовь, которая не Только высвобождает нас из-под бремени греха, но также дарует нам истинную свободу детей, обладая Которой нашим главным чувством становится не страх, а любовь»[22].

В защиту своего тезиса Абеляр цитировал слова Иисуса: «Прощаются грехи ее многие за то, что она возлюбила много» (Лк. 7:47). Но он неправильно понял контекст, приняв любовь за основу прощения, а не за его результат. Для него прощение действительно было следствием смерти Христа, но следствием косвенным. Ом считал, что крест пробуждает в нас любовь ко Христу, и, возлюбив Его, мы получаем прощение. «Оправдание» стало для Абеляра внушением любви свыше. Как писал Роберт Фрэнкс, «он сузил целый процесс искупления до одного-единственного простого принципа, а именно, до проявления Божьей любви к нам во Христе, что вызывает в нас ответную любовь»[23].

Петр Ломбардский — один из учеников Абеляра, в 1150 году ставший Епископом Парижа, напишет в своей знаменитой «Книге изречений»:

«Нам дан драгоценный дар любви, который и побуждает, и воодушевляет нас любить Бога, совершившего ради нас такие великие чудеса; этим мы и оправдываемся, то

---

[21] Комментарии Абеляра к Посланию к Римлянам 3:19-26, включенные в «Альманах схоластов», издатель Юджин Феэрвезер (Scholastic Miscellany, ed. Eugene Fairweather, p. 283).

[22] Там же, с. 284. Ср. James Orr, Progress of Dogma, p. 229-230.

[23] Franks, Robert S., The Work of Christ: A historical study of Christian doctrine (1918; Thomas Nelson, 1962), p. 146. После того, как были написаны последние параграфы, мое внимание привлекла проницательная статья д-ра Алистера МакГрата, озаглавленная «Нравственная теория искупления: историческая и теологическая рецензия». Он утверждает, приписывать теорию «нравственного воздействия» Абеляру было бы неверно, что эта ошибка возникла в результате того, что «одну небольшую часть «Expositio in Epistolam ad Romanos», принадлежащую его перу, сочли характерной для всего его учения» (с. 208); поэтому подражание Христу, на котором он делал особое ударение, было не средством к получению, а результатом нашего искупления. Тем не менее соответствующий отрывок из его комментариев к Посланию к Римлянам имеет совершенно определенное значение, и я не думаю, что можно объективно исключить этот элемент из взглядов Абеляра. Во всяком случае, лидеры Просвещения в Германии, бесспорно, проповедовали теорию «нравственного воздействия», как это описано д-ром МакГратом. То же можно сказать и о Хэстингсе Рэшдалле, к которому мы вскоре вернемся.

есть, освободившись от своих грехов, становимся праведными. Таким образом, смерть Христа оправдывает нас ввиду того, что она пробуждает в наших сердцах милосердие»[24].

Позже, в начале двенадцатого столетия, стало очевидным, что в богословии ведутся весьма важные прения между двумя сторонами, главные представители которых — Ансельм и Абеляр. Ансельм считает, что смерть Иисуса Христа является объективным удовлетворением за грех, Абеляр — что ее действенность в большей степени субъективна и выражается в нравственном влиянии, которое она оказывает на нас. По мнению Ансельма, Бог прощает нас на основании умилостивительной смерти Христа; Абеляр же утверждает, что причина прощения заложена в нашей любви, раскаянии и послушании, которые являются результатом наших размышлений о смерти Иисуса.

В XX столетии ревностным поборником теории «нравственного воздействия» стал д-р Хэстингс Рэшдалл, чьи лекции вышли в Бэмптоне в 1915 году под названием «Понятие об искуплении в христианской теологии» (Rashdall, Hastings, *The Idea of Atonement in Christian Theology,* Macmillan, 1919). Настаивая на необходимости сделать выбор между объективным, принадлежащим Ансельму, и субъективным, выдвинутым Абеляром, пониманием искупления, он, не колеблясь, полагал, что прав был Абеляр.

Согласно учению Иисуса, по утверждению Рэшдалла, единственным условием для получения спасения является покаяние: «истинно раскаявшийся человек, исповедующий свои грехи перед Богом, немедленно получает прощение» (с. 26). «Бог — это любящий Отец, готовый простить грех при единственном условии, что человек в действительности раскается», а смерть Иисуса Христа «воздействует на нас, помогая нам прийти к этому покаянию» (с. 48). Более того, «в обязанности Бога входит прощать, совершенствуя грешного человека, и, таким образом, устранять всякую необходимость наказания» (с. 359). Иными словами, Бог получает возможность простить нас благодаря совершенным *нами* покаянию и обращению, которые являются результатом наших размышлений о кресте. Значение креста кроется не в том, что на нем проявляется Божья любовь в решении проблемы греха, а в том, что он пробуждает в нас любовь и, таким образом, упраздняет необходимость Божественного вмешательства в эту ситуацию. Добрые дела, вдохновленные любовью, теперь выступают не как доказательства спасения, а как основание для его получения.

Теория «нравственного воздействия» или «примера для подражания» должна быть признана несостоятельной (по крайней мере теми, кто серьезно изучает Писание) по трем причинам. Во-первых, сами приверженцы этой точки зрения относятся к ней недостаточно серьезно. Рэшдалл отвергает любой отрывок из Библии, который расходится с его теорией. Высказывание Иисуса об искуплении (Мк. 10:45) он называет «доктринально окрашенной вставкой», а произнесенные Им во время причастия слова о Крови нового завета и прощении в такой же мере второстепенными. На каком основании? Только на том, что «наш Господь никогда не говорил, что для прощения грехов Он должен умереть» (с. 45). Подобная аргументация является очевидным примером мирского образа мышления, когда человек допускает лишь то, что хочет доказать. Он демонстрирует большую объективность, когда говорит, что наша вера в библейское вдохновение не должна мешать нам «смело отрицать любые формулировки, в которых..., по-видимому, утверждается, что грех не может быть прощен без заместительной жертвы» (с. 207). Иными словами, сначала сформулируй собственную теорию искупления, затем защити ее от любых аргументов, и не позволяй такой мелочи, как богодухновенность, становиться у тебя на пути. Вместо этого просто утверждай, что истинное послание Иисуса было искажено христианами, жившими до времен Павла, которые основывались на 53-й главе Исаии, а Павел завершил этот процесс.

Во-вторых, в споре с Абеляром и Рэшдаллом следует процитировать слова Ансельма: «Вы еще не осознали всей опасности греха». Теория «нравственного воздействия» предлагает нам поверхностный способ лечения, поскольку поставлен

[24] Peter Lombard, Book of Sentences, 3, Dist. 19.1 (цитата приведена Рэшдаллом, с. 371, 438).

поверхностный диагноз. Она отражает мировоззрение эпохи Просвещения с его безграничной верой в здравомыслие и возможности человека. Но в ней полностью отсутствует глубокое библейское понимание радикального неповиновения человека Богу, Божьего гнева как Его вынужденного антагонизма с грехом человека и безусловной необходимости удовлетворения за грех, которое соответствовало бы требованиям Божьей справедливой и Его любящей сущности. Джеймс Орр был прав в том, что «взгляды Абеляра на искупление несовершенны именно в том, в чем взгляды Ансельма хорошо обоснованы»[25], а именно, в его исследовании вопросов греха, гнева и удовлетворения.

В-третьих, в самой сердцевине теории нравственного влияния имеется роковой изъян. В центре ее внимания находится любовь Христа, которая сияет с креста и вызывает в нас ответную любовь. Мы хотим в одинаковой степени подчеркнуть и первую, и вторую истину. Нам известно что, любя людей, Христос предал Себя на смерть во имя этой любви, и Его любовь пробуждает в нас ответное чувство[26]. Выражаясь словами Иоанна, «Он первый нас возлюбил, чтобы мы любили Его» (1 Ин. 4:19, пер. Вишенчука — прим. переводчика). Следует согласиться со словами Денни: «Не колеблясь, могу сказать, что сознание долга перед Богом является первостепенным и самым глубоким чувством в Новом Завете»[27]. Таким образом, согласимся в главном. Крест — это итог Божьей любви и идея, вдохновляющая человека любить. Но это не мешает настойчиво вопрошать, *как* именно на кресте была проявлена и продемонстрирована любовь Христова? Что именно в распятии являет нам любовь Божью?

Настоящая любовь отличается тем, что кто-то сознательно отрекается от себя, он не делает случайных или опрометчивых шагов. Если бы вы спрыгнули с пирса и утонули или бросились в горящий дом и сгорели, не пожертвовав при этом собой, не преследуя цели кого-то спасти, то, по-моему, вы продемонстрировали бы безрассудство, а не любовь. Но если бы я тонул в море или не мог выбраться из горящего дома и вы расстались бы с жизнью, пытаясь спасти меня, тогда в вашем поступке я действительно увидел бы любовь, а не безумие. Так же и смерть Иисуса на кресте не может рассматриваться исключительно как демонстрация Его любви. Она указывает на любовь только в том случае, если Им отдана жизнь ради нашего спасения. Для того, чтобы найти в смерти Христа нечто привлекающее нас, мы должны осознать, что Он жертвует Своей жизнью, преследуя определенную цель. Павел и Иоанн видят в распятии любовь, так как понимают его соответственно как смерть за грешников (Рим. 5:8) и умилостивление за грехи (1 Ин. 4:10). Другими словами, крест может выступать в качестве доказательства Божьей любви только в том случае, если он выступает также свидетельством Его справедливости, и поэтому следует помнить о неразрывной связи между этими двумя доказательствами. Как подчеркивает Берковер, «в кресте Христа *одновременно* проявляется и Божья любовь, и справедливость, что дает возможность говорить о Его любви только в непосредственной ее связи с фактом распятия»[28]. Опять же, «Божья милость и справедливость раскрываются только в действительном замещении, в радикальной жертве, в обмене ролями» (с. 311). Нечто подобное находим и во Втором послании Павла к Коринфянам (5:14-15):

«Ибо любовь Христова объемлет нас (в буквальном переводе «захватывает нас», не оставляя нам выбора), рассуждающих так: если один умер за всех, то все умерли. А Христос за всех умер, чтобы живущие уже не для себя жили, но для умершего за них и воскресшего».

Ответственность, сопряженная с любовью Христа, по словам Павла, основывается на нашем убеждении в том, что распятие преследовало определенную цель и далось дорогой ценой. А это значит, что мы обязаны своей жизнью Его смерти, и, чувствуя Его

---

[25] Orr, James, The Progress of Dogma (Hodder & Stoughton, 1901), p. 229.
[26] Напр. Гал. 2:20; Еф. 5:2, 25; 1 Ин. 3:16.
[27] Denney, James, The Death of Christ, ed. R. V.G. Tasker (1902; Tyndale Press, 1951), p. 158.
[28] Berkouwer, G. C, The Work of Christ (Eerdmans, 1965), pp.277-278.

всеохватывающую бесконечную любовь, можем выбрать только один путь — жить для Него.

Замечательная книга Р. В. Дэйла «Искупление» была написана с целью доказать, что смерть Спасителя на кресте стала объективным явлением еще до того, как смогла оказывать субъективное влияние, и что «если мы не постигнем великую Жертву в объективном смысле, сила ее субъективного воздействия станет равна нулю» (p. 51). На протяжении всей истории крест выступает как величайшее откровение любви Божьей. Но «сутью этого откровения является искупление, а не сутью искупления — откровение»[29].

Однако не следует рассматривать позиции Ансельма и Абеляра как диаметрально противоположные. Ансельм, справедливо воспринимающий крест как удовлетворение за грех, должен был уделить больше внимания Божьей любви. Абеляр, правильно видевший в кресте проявление Божьей любви, напрасно отрицал то, что утверждал Ансельм. Теории Ансельма и Абеляра нуждаются в позитивной взаимодополняемости, посвященной соответственно Божьей справедливости и Его любви. Ведь Божья любовь проявляется именно в процессе законного удовлетворения за грех.

Даже после того, как были выдвинуты эти аргументы, сторонники теории «нравственного воздействия» продолжают считать, что у них в запасе остался еще один козырь. Они указывают на то, что Сам Иисус, по крайней мере, в трех притчах говорил о прощении без необходимости искупления, даруемом исключительно на основании покаяния. В притче о фарисее и мытаре последний воскликнул: «Боже! Будь милостив ко мне, грешнику!» и тут же был «оправдан» (Лк. 18:9-14). В притче о безжалостном рабе царь безвозмездно простил своему слуге долг и аннулировал его, не настаивая на его возмещении (Мф. 18:23-35). А в притче о блудном сыне отец оказал юноше радушный прием и восстановил его в правах, когда тот пришел к нему с раскаянием. Отец не потребовал, чтобы сын понес какое-то наказание (Лк. 15:11-24). Утверждают, что все три притчи указывают на Божью милость в даровании прощения, и не содержат ни малейшего намека на необходимость искупительной жертвы. Тем не менее в ответ на это можно выдвинуть три аргумента.

Во-первых, в этих притчах нет никаких намеков на Христа. Должны ли мы сделать из этого вывод, что для нашего спасения не нужно не только Его распятие, но и Он Сам? Нет. Притчи — не аллегории. Мы не имеем права предполагать, что в них будет соблюдено строгое соответствие между рассказом и заложенным в нем смыслом.

Во-вторых, в каждой из трех притч два действующих лица, которые намеренно противопоставляются друг другу: два верующих в храме (уверенный в своей правоте фарисей и смиренный мытарь), двое слуг при дворе царя (один, которому царь даровал безвозмездное прощение долга, и другой, которому его коллега отказал в прощении) и два сына, выросшие в одном доме (один — неправедный, но раскаивающийся, другой — благочестивый, но надменный). Используя этот контраст, притчи освещают условия дарования прощения, а не его основание. Они говорят нам о том, что должны делать мы, но не содержат непосредственного указания на то, что сделал для прощения людей Бог.

В-третьих, христиане видят крест во всех трех притчах, поскольку милость в даровании прощения, явленная смиренному мытарю, разорившемуся слуге и блудному сыну полнее всего за всю историю человечества раскрылась в любви и самоотречении Бога во Христе, умершего ради того, чтобы грешники могли получить прощение.

Многие считают, что из этих притч именно притча о блудном сыне является самой явной «проповедью» прощения без необходимости искупления. Именно она была главным доводом Хастингса Рэшдалла в курсе его Бамптонских лекций, о которых я упоминал выше. По утверждению Рэшдалла, Иисус учил, что Бог — это любящий Отец, прощающий всех раскаивающихся грешников. В этом заключалось то «простое учение о Божьем прощении, которое заложено в притче о блудном сыне» и впоследствии искажено раннехристианской церковью (с. 27). Спустя несколько лет Дуглас Вайт защищал все тот

[29] H. W. Robinson, Suffering Human and Divine.

же тезис: «Иисус учил... что Бог любит нас и жаждет, чтобы мы примирились с Ним. Основное содержание его проповеди — безвозмездное прощение... Никогда не было и речи о расплате или наказании. Он говорил только о любви и прощении. Замечательная иллюстрация тому — блудный сын... Согласно этому учению, не существует других условий, необходимых для нашего прощения Богом, кроме духа раскаяния». Эта простая идея была искажена Павлом, по его вине распятие стало обязательным условием спасения. Он использовал «противоречивые» выражения и тем самым «затушевывал учение Иисуса относительно безусловной безвозмездности Божьего прощения»[30].

Д-р Кеннет Бэйли поясняет, что такое же истолкование этой притчи распространено и среди мусульман:

«Ислам утверждает, что в этой истории юноша спасается без какого-либо спасителя. Заблудший возвращается. Отец прощает его. Нет ни креста, ни страданий, ни спасителя. Если человек просит прощения, как утверждает ислам, Бог милостиво простит его. И Боговоплощение, и крест, и воскресение абсолютно не нужны. Если Бог действительно велик, Он может прощать и без всего этого. Для них история блудного сына является доказательством того, что христиане, к сожалению, исказили послание самого Христа»[31].

Итак, в книге «Крест и блудный сын» д-р Бэйли, на протяжении многих лет преподававший в Средневосточной теологической семинарии в Бейруте, рассматривает 15-ю главу Луки с новой точки зрения, а именно, «глазами средневосточных крестьян». Как д-р Бэйли поясняет, все это селение знает, что возвращающийся домой юноша обесчестил себя и какое-то наказание неизбежно, хотя бы ради того, чтобы отец мог спасти свою репутацию. Но отец, вместо того, чтобы причинять страдания сыну, страдает сам. Несмотря на то, что «мужчина его положения и возраста *всегда* шествует медленно и с достоинством», и хотя «он *никуда* ни по какой причине не бегал вот уже 40 лет», он, тем не менее, «мчится» по дороге, как подросток, чтобы приветствовать своего возвращающегося домой сына. Рискуя стать объектом насмешек уличных мальчишек, «он принимает на себя тот позор и унижение, которые должны были пасть на голову его расточительного сына». «В этой притче, — продолжает Кеннет Бэйли, — мы видим отца, который покидает свой удобный и надежный дом и демонстрирует унизительное для него поведение на улице своего селения. Выход отца навстречу своему мальчику наводит нас на мысль о Боговоплощении. Унизительная сцена на улице селения указывает на значение распятия» (с. 54-55). Таким образом, «мы чувствуем косвенное, но волнующее присутствие в этой истории креста и Боговоплощения», так как «страдания при распятии были вызваны главным образом не физическими мучениями, а агонией отверженной любви». Главным в примирении блудного сына с отцом была «физическая демонстрация любви, изливающейся в страдании... Разве эта история не отражает подход Бога к человеку на Голгофе?» (с. 56-57).

Таким образом, делаем вывод, что крест был беспримерным проявлением Божьей любви. Его любовь выразилась в принятии на Себя предназначавшегося нам наказания и, следовательно, нашей боли, ради того, чтобы Он смог простить и возродить нас, и притча о блудном сыне отнюдь не опровергает, а явно демонстрирует это. Я думаю, Т. Дж. Кроу форд прав, когда подчеркивает, что, прежде чем мы сможем увидеть в страданиях Христа доказательство любви Бога к человеку, «ими должно быть добыто для нас некое благо, которое мы не можем получить никаким иным путем, или ими от нас должно быть отвращено некое зло, которое никакими другими средствами невозможно устранить или исправить»[32]. Это «неизбежное в любом другом случае зло» — ужасающий суд Божий, а «недостижимое никаким другим путем благо» — принятие нас Богом в Свою семью (с.

---

[30] Douglas White, Nature of Punishment, pp. 6-9.
[31] Kenneth E. Bailey, Cross and the Prodigal, p. 56.
[32] Crawford, Thomas J., The Doctrine of Holy Scripture Respecting the Atonement (Wm Blackwood, 1871; 5th ed. 1888), p. 335.

375). Гарантировав нам получение этих великих благословений ценой таких великих страданий, Бог чудесным образом продемонстрировал нам Свою любовь.

Мудрость и сила Бога

В первых одиннадцати главах Послания к Римлянам Апостол Павел авторитетно и глубоко излагает суть Евангелия. Он повествует о том, как Бог, отдав Своего Сына в умилостивительную жертву, оправдывает грешников посредством веры во Христа, изменяет их благодаря действию в них Духа Святого и создает новое общество людей, в которое язычники допускаются на том же основании, что и евреи. И вот неожиданно Павел разражается словами восторженного верующего: «О, бездна богатства и премудрости и ведения Божия! Как непостижимы судьбы Его и неисследимы пути Его!... Ибо все из Него, Им и к Нему. Ему слава во веки. Аминь» (11:33-36). Если ранее Павел рассматривает искупительную смерть Христа как проявление Божьей справедливости и любви, то теперь его переполняет ощущение Божьей мудрости — мудрости, которая изобретает такой дорогостоящий для Него план спасения, удовлетворяющий как наши потребности, так и требования Его сущности.

Крест как проявление мудрости и силы Господней, особенно по контрасту с мудростью и силой этого мира, стал главной темой 1-го Послания к Коринфянам (1:17-2:5). Именно упоминание Павлом «Благой Вести» подтолкнуло его к размышлениям, поскольку он понял, что от его решения будет зависеть ее содержание. Его выбор колеблется между «премудростью слова» и «крестом Христовым». В случае избрания человеческой мудрости, крест «упраздняется», лишается смысла и губится бесповоротно (1:17). Поэтому он выбирает «слово о кресте», осознавая, что оно воспринимается погибающими людьми как юродство, но которое, в то же время, является силой Божьей, даруемой спасенным (1:18). Бессильная мудрость или немудрая сила — этот выбор был и остается решающим для последующей жизни. Невозможна только одна комбинация — мудрость этого мира плюс сила Божья.

Павел избрал силу, а не мудрость (силу Божью, а не мудрость мира) по той причине, что Бог еще и Ветхом Завете заявил о Своем намерении погубить мудрость мудрецов и отвергнуть разум разумных (1:19). Таким образом, если Бог выступил против них, где мудрецы, где книжники и философы века что? Не решил ли Бог исход дела не в их пользу, обратив их мудрость в безумие (1:20)? И вот как Он это сделал. По мудрости Своей Бог сначала постановил, что мир не может познать Его с помощью собственной мудрости, а затем пожелал, чтобы верующие спаслись через безрассудство явленной или проповеданной им Благой Вести (1:21). Таким образом, стало понятно, что сила (спасающая сила) — не в мудрости этого мира, но в Божьем безумстве, а именно: в Благой Вести о Христе распятом.

В благовествовании иудеям и эллинам можно увидеть, как действует этот принцип, так как обе эти группы выдвигают условия, на которых они могут принять Благую Весть. «Иудеи требуют чудес, и Еллины ищут мудрости» (1:22). Иными словами, они настаивают на том, что подлинность этой вести должна быть доказана соответственно силой и мудростью. Тем не менее в противоположность их требованиям «мы проповедуем Христа распятого» (1:23), Который не собирается ни на йоту соответствовать их критериям. Напротив, иудеи считают крест «соблазном» (или «камнем преткновения»), а язычники — «безумием», так как он вызывает у них раздражение и не производит должного впечатления, в то время как у призванных Богом, будь то иудеи или эллины, он вызывает противоположные чувства. Хотя Христа распяли в слабости и это выглядело как безумие, Он явил Божью силу и распятие стало свидетельством Божьей мудрости (1:24). Ведь то, что люди приняли за Божье безумие, было мудрее, чем человеческая премудрость; а то, что они сочли Божьей слабостью, было сильнее, чем их сила (1:25). Следовательно, Божественные и человеческие ценности диаметрально противоположны друг другу, а крест, который в качестве пути ко спасению кажется людям вершиной бессилия и безумия, на самом деле является величайшим свидетельством Божьей мудрости и силы.

Павел завершает свои рассуждения двумя иллюстрациями: первая взята из жизни самих коринфян и относилась к их призванию и обращению (1:26-31), а вторая — из его собственной евангелизационной деятельности (2:1-5). Что касается коринфян, по человеческим меркам не многие из них были мудрыми или сильными. На самом деле, Бог намеренно избрал тех людей, которых мир считал глупыми и немощными для того, чтобы посрамить мудрых и сильных. Он даже избрал незнатное, презренное и ничего не значащее, чтобы упразднить значащее. Он сделал это с той целью, чтобы люди не хвалились своими достижениями. Хвастовство здесь совершенно неуместно, потому что Сам Бог объединил их со Христом, а Христос стал их мудростью (явив им Бога) и силой (даровав им оправдание, святость и обетование окончательного избавления). Потому, как говорится в Писании, если кто-то хвалится, он должен хвалиться не собой, не другими людьми, а только Господом.

Что же касается Павла-евангелиста, он, придя в Коринф, не принес им слово человеческой мудрости. Он не полагался и на собственную силу. Напротив, он принес им немудрое, данное Богом послание о кресте, и сам был в немощи, страхе и трепете, полагаясь на то, что сила Духа Святого подтвердит его слова. Он приходил к ним с таким безумием и немощью исключительно с той целью, чтобы их вера прочно основывалась на Божьей силе, а не на человеческой мудрости.

Во всем этом отрывке мы могли проследить различные вариации одной темы: мудрости и силы Божьей, то есть Его мудрости, проявившейся в безрассудстве людей, и Его силы, проявившейся в человеческой слабости. Послание о кресте никогда не станет популярным, потому что оно попирает все то, чем гордится человек (будь то его интеллект или характер). Тем не менее распятый Христос — это свидетельство как Божьей (1:24), так и нашей мудрости (1:30). Ведь крест был избран Богом как способ удовлетворить притязания Своей любви и справедливости на спасение грешников. Следовательно, он также явил и Божью силу, «силу Божию ко спасению всякому верующему» (Рим. 1:16).

Итак, глядя на крест, мы видим Божью справедливость, любовь, мудрость и силу. Было бы непросто определить, что из них проявилось наиболее ярко: справедливость Бога в осуждении греха, Его любовь в принятии осуждения вместо нас, Божья мудрость в совершенном объединении первого и второго или же сила Бога в спасении верующих. Ведь крест является в равной мере действием и, следовательно, проявлением Божьей справедливости, любви, мудрости и силы. Крест убеждает нас в том, что наш Бог реален в этой Вселенной и за ее пределами.

Исаак Воттс в одном из своих великих гимнов соединил Божье откровение о Себе в творении и на кресте. Описав Божье мастерство в сотворении природы, он говорит:

«Но в милости, что нас спасла,
Явилась слава вся Его.
Здесь, на кресте, видна она
В Иисуса Крови дорогой.
Он имя Бога нам явит,
Но нам не приподнять покров
Над тем, что ярче в нем горит:
Величье, мудрость иль любовь».

9

ПОБЕДА НАД ЗЛОМ

Читая Новый Завет, поневоле проникаешься его духом радостной уверенности, выступающей на фоне довольно пресной религии, которую в наше время часто принимают за христианство. Первые христиане вовсе не были пораженцами. Напротив, они говорили о победе. Например: «Благодарение Богу, даровавшему нам победу...» И еще: «Но все сие (т.е. бедствия и опасности) преодолеваем...» Опять же: «благодарение Богу, Который всегда дает нам торжествовать...» А все послания Христа к семи азиатским церквам заканчиваются особым обещанием «побеждающему»[1]. Победа, достижение, триумф, преодоление — вот какими словами первые последователи воскресшего Господа говорили о победе. Они знали, что обязаны ею Христу-победоносцу. Это утверждается в тех отрывках, которые я только что процитировал с некоторыми сокращениями. А Павел писал буквально следующее: «Бог... даровал нам победу *Господом нашим Иисусом Христом»,* «все сие преодолеваем силою *Возлюбившего нас»,* «благодарение Богу, Который всегда дает нам торжествовать *во Христе»*. Именно Он «победил», «восторжествовал» и, что еще важнее, сделал это «кровию Своей»[2].

Современники Христа, присутствовавшие при Его распятии, конечно же, восприняли бы заявление о том, что Распятый был Победителем, с удивлением и недоверием. Разве не Его отверг Его же народ, не Его ли предали, отреклись и бросили ученики, а затем казнили по воле римского прокуратора? Посмотрите на Него, распростертого и пригвожденного ко кресту, лишенного малейшей возможности пошевелиться, висящего на гвоздях или веревках, или на том и другом, неподвижного и беспомощного. Внешне это выглядит, как абсолютное поражение. Если что-то и победило в тот момент, так это гордость, предубеждение, зависть, ненависть, трусость и грубость. Тем не менее христиане утверждают, что действительность диаметрально противоположна тому, что мы наблюдаем на поверхности. То, что кажется, и в какой-то мере это действительно так, победой зла над добром, является на самом деле победой добра над злом. Распятие, выглядевшее поражением Иисуса, обернулось его триумфом. Сокрушенный бесчеловечной властью Рима, Он Сам поразил змия в голову (Быт. 3:15). Жертва становится победителем, а крест и по сей день, на первый взгляд, остается троном, с которого Он правит миром.

«Свершилось то, о чем Давид
В преданье древнем говорит:
Что будет Бог Царем небес,
Ведь править Он взошел на крест».

Вот еще одно свидетельство завоеваний креста Иисуса. В дополнение ко спасению грешников (на что указывают четыре образа, которые мы рассматривали в 7-ой главе) и откровению Божию (особенно Его святой любви, как мы выяснили в предыдущей главе), крестом была одержана победа над злом.

Густав Аулен и его книга «Christus Victor»

Об этой истине, лишенной должного внимания, настойчиво напоминает Церкви шведский богослов Густав Аулен в своей книге «Christus Victor» (1930). В буквальном переводе со шведского заглавие этой книги означает примерно следующее: «Христианская концепция искупления», но Christus Victor лучше отражает то, на чем автор акцентирует внимание. В этом исследовании, которое можно охарактеризовать скорее как историческое, чем апологетическое, он выдвигает следующий тезис: обе главные теории искупления, а именно: «объективный» или «юридический» взгляд (смерть

[1] 1 Кор. 15:57; Рим. 8:37; 2 Кор. 2:14; Откр. 2 и 3.
[2] Откр. 3:21; 5:5;12:11; Кол. 2:15.

Христа была необходима для примирения с Отцом), связанный с именем Ансельма, и «субъективный» или «нравственный» взгляд (смерть Христа вдохновляет и преображает нас), ассоциирующийся с именем Абеляра, ошибочны. Существует третья точка зрения, которую Аулен называет как «драматической», так и «классической». Она «драматична», поскольку толкует искупление как мировую трагедию, в которой Бог во Христе в действительности борется с силами зла и одерживает победу над ними. Классической ее можно назвать потому, что «эта теория искупления превалировала на протяжении первого тысячелетия христианского вероисповедания» (с. 22-23).

Таким образом, Аулен пытается убедительно доказать, что, во-первых, концепция искупления как победы над грехом, смертью и сатаной господствует в Новом Завете. Во-вторых, ее придерживались Отцы греческих церквей от Иринея, жившего в конце второго века, до Иоанна Дамасского, жившего в начале восьмого, в связи с чем ее и сегодня исповедует Восточная Православная церковь. В-третьих, ее же придерживались и ведущие отцы западной церкви (хотя часто она была сопряжена с «объективным» взглядом), в том числе Амвросий и Августин, Папы Лев Великий и Григорий Великий. В-четвертых, она исчезла по вине схоластов-католиков в средние века; однако впоследствии ее возродил Лютер. Но пришедшая позднее протестантская схоластика вновь проигнорировала ее и возвратилась к теории Ансельма об удовлетворении.

Аулен весьма критически относится к теории Ансельма об «удовлетворении» и называет ее «латинской» и «законнической». Он с изрядной долей презрения отмахивается от нее, считая ее «ответвлением в истории становления христианского учения» (с. 31). Справедливости ради отметим, что он критикует Ансельма не совсем беспристрастно. Аулен был прав, подчеркивая истину, что в «классической» теории «труд искупления рассматривался как дело исключительно Самого Бога», «Он Сам совершил все необходимое для спасения от начала и до конца» (с. 50) и что «искупление представляет собой устремление Бога к человеку, а не изначальное стремление человека к Богу» (с. 176). Но он не прав, считая, будто в теории Ансельма содержится противоположное утверждение относительно смерти Христа, то есть, что она являлась «жертвоприношением Богу от имени Христа-человека» (с. 22), «как будто она шла от нижестоящего» (с. 50) или была «удовлетворением Бога со стороны человека в совершенном Христом» (с. 104). Ведь, как мы выяснили в 5-ой главе, Ансельм явно делал ударение на том, что, хотя человек и *должен* заплатить за свои грехи, он *не может* этого сделать, так как подлежат искуплению за им же совершенные грехи. Действительно, это может сделать и совершает только Сам Бог посредством Христа. Вопреки утверждению Аулена, Ансельм подчеркивает, что в этом уникальном поступке, совершенном Богочеловеком Иисусом Христом, не только человек удовлетворял требования Бога, но и Сам Бог как удовлетворял, так и принимал удовлетворение Своих собственных требований.

Тем не менее Густав Аулен был прав, обращая внимание церкви на то, что крест был победой. Он свидетельствовал, что Иисус Своей смертью избавил нас не только от греха и чувства вины, но и от смерти, и от сатаны, и от всех злых сил. Его тезис был весьми уместен в контексте столетия, раздираемого двумя мировыми войнами, и европейской культуры, сведущей в демоническом воздействии. Он верно считал, что «мотив триумфа», который «слышен, подобно звуку трубы, в проповеди ранней церкви» (с. 59), практически отсутствовал в холодной логике «Cur Deus Homo?» Ансельма. Лютер же, напротив, еще раз подчеркнул этот мотив. В его гимнах и катехизисах слышна радость по поводу того, что Бог избавил нас от этого «чудовища» или «тирана» — сатаны, который до этого держал нас в плену греха, закона, проклятия и смерти.

Вместе с тем согласимся, что Аулена справедливо критикуют за преувеличенное противопоставление лейтмотивов «удовлетворения» и «победы» и представление их взаимоисключающими понятиями. Однако оба эти понятия мы находим в Новом Завете, следовательно, в нем не содержится указания выбирать какое-то одно из них. Таким

образом, Бог сделал первый шаг и в лице Христа одержал победу, а одним из тиранов, от которых Он освободил нас, была та вина, искуплению которой и послужила Его смерть. Шотландский комментатор Джон Иди, живший в девятнадцатом веке, выдвинул замечательную теорию с целью объединить эти две концепции:

«Говоря об искуплении человека, мы должны помнить и о принесенной жертве, и о проявленной при этом силе — об искуплении и о завоевании. Крестом было совершено приобретение, крестом же была одержана и победа. На нем была пролита кровь, которая смыла наш приговор, и на нем же наступила смерть, ставшая роковым ударом по царству сатаны»[3].

На самом деле, все три основные толкования смерти Христа соответствуют фактам, изложенным в Библии, и могут быть до определенной степени согласованы, особенно если принять во внимание следующий момент: главное отличие между ними состоит в том, что каждое из них представляет Божью работу во Христе, предназначенную для разных лиц. В «объективной» теории Бог удовлетворяет Себя, в «субъективной» вдохновляет нас, а в «классической» Он побеждает сатану. Таким образом, Иисус выступает последовательно как Спаситель, Учитель и Победитель, поскольку мы виновны, равнодушны и порабощены. На это указывал П. Т. Форзит в последней главе своей книги «Дело Христа», озаглавленной «Веревка, свитая втрое». Он говорит об «удовлетворяющем», «восстанавливающем» и «триумфальном» аспектах служения Христа и выдвигает теорию, согласно которой все они переплетаются в тексте 1 Кор. 1:30 — Христос стал для нас «праведностью, и святостью, и искуплением» (с. 199-200). И, несмотря на то, что «одних... притягивает великое Избавление, других — великая Жертва, третьих — великое Восстановление» (с. 233), все они являются составляющими одного и того же завоевания Спасителя — «повержения зла, удовлетворения Бога и освящения человечества» (с. 202).

И поскольку мы в дальнейшем сосредоточимся на теме «завоевания», следует вначале обратиться к исторической победе, одержанной Иисусом на кресте, а затем к победе, которую, благодаря Его завоеванию, одержали Его последователи.

Победа Христа

Новый Завет с присущей ему достоверностью подтверждает, что, взойдя на крест, Иисус обезоружил сатану и восторжествовал над ним и всеми подвластными ему «властями и начальствами». Жившим в первом веке адресатам Благой Вести было несложно представить себе эту картину, тогда как «современному человеку, пожалуй, трудно вообразить себе, какими кошмарами были мучимы люди в то время, когда пришел Христос»[44]. Даже сегодня во многих странах люди живут в страхе перед злыми духами. А на Западе, искушенном, как принято считать, в такого рода делах, отмечается новое пугающее увлечение оккультизмом, которое искусно запечатлел Майкл Грин в своей книге «Я верю в низвержение сатаны». При этом многие высмеивают веру в существование сатаны как такового и подвластных ему злых духов как пережиток прошлого. Нам хорошо известно категорическое утверждение Рудольфа Бультмана: «Невозможно пользоваться электрическим светом, радиовещанием, открытиями современной медицины и хирургии и в то же время верить в новозаветный мир демонов и духов»[5]. Майкл Грин резюмирует это аномальное сосуществование любопытства и скептицизма, предполагая, что сатане будут одинаково приятны два противоположных отношения к нему: «Первый — чрезмерное внимание к князю зла. Второй — чрезвычайный скептицизм по поводу самого его существования» (с. 16). Далее Майкл Грин перечисляет семь причин собственной веры в существование этого весьма могущественного, порочного и хитрого существа, который именуется сатана или дьявол.

---

[3] Цитата из John Eadie's Commentary on Colossians (p. 174), приведенная в T. J. Crawford, Doctrine of Holy Scripture, p. 127.

[4] H. E. W. Turner, Patristic Doctrine, p. 47.

[5] Rudolf Bultmann, Kerygma and Myth, pp. 4-5.

Они относятся к сфере философии, теологии, окружающего мира, опыта, оккультизма и более всего к Иисусу. Это всеобъемлющее исследование; мне нечего к нему добавить.

Но каким образом Бог во Христе одержал над ним победу? В библейском повествовании покорение сатаны разделено на шесть стадий, хотя решительное поражение нанесено ему крестом. Первая стадия — *предсказание покорения.* Впервые предсказание было произнесено самим Богом в Едемском саду и являлось частью наказания змия: «И вражду положу между тобою и между женою, и между семенем твоим и между семенем ее; оно будет поражать тебя в голову, а ты будешь поражать его в пяту» (Быт. 3:15). Мы угадываем в семени жены Мессию, посредством Которого придет господство Божьей праведности, а господство зла прекратится. Таким образом, каждый отрывок Ветхого Завета, провозглашающий либо уже существующее Божье царство (напр. «Твое, Господи, величие и могущество... Твое, Господи, царство...»), либо Его грядущее господство надо всеми народами в лице Мессии (напр. «Чудный, Советник, Бог крепкий, Отец вечности, Князь мира») могут быть истолкованы как дальнейшее предсказание окончательного разгрома сатаны[6].

Вторым этапом стало *начало покорения* посредством служения Иисуса. Предвидя, что Иисус в будущем победит его, сатана неоднократно делал попытки избавиться от Него, такие, как убийство Иродом младенцев в Вифлееме, искушение в пустыне с целью отвращения от креста, решительное намерение народа заставить Его стать военно-политическим правителем, отрицание Петром необходимости креста («Отойди от Меня, сатана») и предательство Иуды, в которого дьявол буквально «вошел»[7]. Но Иисус был полон решимости исполнить то, что было написано о Нем. Он объявил, что в Нем Божье царство снизошло именно на это поколение и что совершаемые Им чудеса явное тому свидетельство. Мы видим расширение Его царства и отступление дьявола перед Ним по мере того, как изгоняются бесы, исцеляются болезни и разбушевавшаяся стихия признает своего Господа[8]. Более того, Иисус рассылает Своих представителей, учеников, проповедовать и исцелять болезни, а когда они возвращаются, пораженные тем, что нечистые духи повиновались им во имя Его, Он отвечает, что видел «сатану, спадшего с неба, как молнию». Здесь же мы находим и наиболее поражающее из Его утверждений, относящихся к этой теме: «Когда сильный с оружием охраняет свой дом, тогда в безопасности его имение; когда же сильнейший его нападет на него и победит его («никао» — «одержать победу над кемто»), тогда возьмет все оружие его, на которое он надеялся, и разделит похищенное у него». В образе сильного нетрудно угадать сатану, в образе «сильнейшего его» — Иисуса Христа, а в разделении похищенного у него (или, согласно Марку, расхищении дома его) — освобождение его рабов[9].

Однако сильный не был «побежден» и «связан» вплоть до третьего и решающего этапа — *покорения, свершившегося* на кресте. Три раза, согласно Иоанну, Иисус называл сатану «князем мира сего», добавляя, что он уже «идет» (т. е., начинает свое последнее наступление), но будет «изгнан... вон» и «осужден»[10]. Он определенно предвидел, что в момент Его смерти они сразятся в последний раз, и силы тьмы будут разгромлены. И именно Своей смертью Иисус должен был «лишить силы имеющего державу смерти, то есть диавола» — таким образом освободить порабощенных им людей (Евр. 2:14-15).

Пожалуй, самой значительной частью Нового Завета, в которой изложена суть победы Христа, является текст Кол. 2:13-15:

«Вас, которые были мертвы во грехах и в необрезании плоти вашей, оживил вместе с Ним, простив вам все грехи, истребив учением бывшее о нас рукописание, которое было против нас, и Он взял его от среды и пригвоздил ко кресту; отняв силы у начальств и

---

[6] 1Пар. 29:11; Ис. 9:6-7.
[7] Откр. 12:1; Мф. 2:1-18; 4:1-11; Ин. 6:15; Мф. 16:23; Ин. 13:27.
[8] Напр. Мк. 1:24 (бесы); Мф. 4:23 (болезни); Мк. 4:39 (стихии).
[9] Мк. 3:27; Лк. 10:18; 11:21-22.
[10] Ин. 12:31; 14:30; 16:11.

властей, властно подверг их позору, восторжествовав над ними Собою».

В приведенном отрывке Павел выделяет два разных аспекта спасительного действия креста Иисуса Христа, а именно: прощение наших грехов и полное низвержение начальств и властей[11]. Чтобы раскрыть безвозмездность и милость Божьего прощения («харизомай»), он обращается к древнему обычаю аннулирования долга. «Рукописание, которое было против нас», едва ли можно считать законом как таковым, поскольку Павел называл его «святым и праведным и добрым» (Рим. 7:12). Вместо этого оно указывает на нарушенную нами заповедь, которая в результате «была против нас» и определяла наше осуждение. В оригинальном тексте Павел называет это «рукописание» «хейрографон» — «рукописный документ, скорее свидетельство о долге или долговая расписка» (AG), или «скрепленное подписью признание задолженности, которое было бессрочной уликой против нас»[12]. Далее Апостол называет три глагола, обращаясь к которым можно показать, как Бог разрешил проблему нашего греха. Он «истребил» это долговое обязательство, «очистив» его (буквальное значение слова «эксалейфо»), а затем «взял его от среды и пригвоздил ко кресту». Иеремиас полагает, что Павел здесь ссылается на «титулус» — дощечку, прикрепляемую над головой распятого человека, на которой указаны его преступления, и что на «титулусе» Иисуса записаны наши, а не Его, грехи[13]. В любом случае, Бог избавляет нас от нашей несостоятельности только через уплату наших долгов на кресте Христа. И более того, Он не только «аннулировал наш долг, но и уничтожил удостоверяющий это документ»[14].

Затем Павел переходит от прощения наших грехов к покорению сил зла, и для описания их поражения он использует три наглядных глагола. Первый («отняв»)

12

13

14

может обозначать, что Бог во Христе «сорвал» с Себя, как грязную одежду, все силы зла, которые обступили Его, прилипли к Нему и «отбросил» их (NEV). Или, точнее, Он «сорвал» с них оружие — и тем самым «обезоружил» их (NIV), или лишил «их достоинства и могущества»[15] — значит разжаловал в звании. Во-вторых, Он «подверг их позору», выставив на всеобщее обозрение в качестве «бессильных сил»[16], каковыми они и стали. В-третьих, «восторжествовал над ними Собою» — что, очевидно, указывает на процессию пленников, сопровождавших победителя. Таким образом, крест, согласно комментариям Хэндли Моула, был «с одной стороны, Его эшафотом, а с другой —

---

[11] Примерно со времен второй мировой войны, а в особенности с момента выхода в свет книг «Христос и власти» Хендрика Беркофа и «Власти и начальства» Г. Б. Каирда ведутся горячие дискуссии по поводу того, кого же Павел именовал «властями и начальствами». Ранее все, как казалось, пришли к общему мнению, что он говорил о духовных существах, как ангелах, так и демонах. Но, в значительной мере из-за того, что он употреблял слова «архай» (правители) и «эксузиай» (власти), говоря о политических структурах, стали предполагать, что сам Павел начал «демифологизировать» концепцию ангелов и демонов и что он видит в них скорее существующие и правящие на земле структуры, особенно государство, а также традиции, обычаи, законы, экономику и даже религию. Несмотря на то, что эта гипотеза все еще популярна в некоторых евангельских (а также либеральных) кругах, она по-прежнему неубедительна. Дополнение «в небесах» в тексте Послания к Ефесянам, а также антитеза «крови и плоти» в Еф. 6:10, не говоря уже о всемирном влиянии этих властей, по-моему, скорее укладываются в понятие о сверхъестественных существах, хотя, конечно же, эти существа могут использовать и используют земные структуры как посредников в своей деятельности. См. более развернутый анализ в моем толковании Послания к Ефесянам, с. 267-275; E.M.B. Green in Satan's Downfall, и особенно подробное исследование под названием «Principalities and Powers» by P.T. O'Brien, pp. 110-150.

[12] F. F. Bruce, Colossians, p. 238.

[13] J. Jeremias, Central Message, p. 37.

[14] Peter O'Brien, Colossians, p. 133. cp. p. 124.

[15] Там же, с. 127.

[16] Там же, с. 129.

колесницей Царя»[17]. Александэр Макларен предлагает мам увидеть Христа в образе «победителя, срывающего со своего противника оружие, регалии и облачение, затем выставляющего его как Своего пленного, а после тянущего его подле колес Своей триумфальной колесницы»[18].

Это — яркие образы, но как мы должны понимать смысл произошедшего? Должны ли мы представлять Себе это как реальное космическое сражение, в ходе которого силы тьмы окружили и напали на Христа и то время, когда Он был на кресте, а Он обезоружил, опозорил и поверг их перед Собой ниц? Если же эта битва была невидимой, какой она, несомненно, it должна была быть, то каким образом Христос на глазах у всех «подверг их позору»? По-видимому, мы должны рассматривать Его победу через призму объективной реальности.

Однако обратите внимание, что наряду с тем, что Христос сделал с «хейрографоном», т.е. упразднил и аннулировал его, Павел говорит и о том, что Он сделал с властями и начальствами, т.е. обезоружил и покорил их. Долговое обязательство Он пригвоздил ко кресту; начальства же — победил крестом. Поэтому, очевидно, не стоит воспринимать последний образ более буквально, чем первый. Имеет значение лишь то, что оба события произошли одновременно. Ведь не оплатой ли наших долгов Христос низверг силы тьмы? Освободив нас от одних, Он освободил нас и от других. Во-вторых, Он покорил сатану, устояв против всех его соблазнов. Он был искушаем избегнуть участи креста, но оставался покорным воле Отца, «послушным даже до смерти, и смерти крестной» (Фил. 2:8) Его смирение неотделимо от даруемого Им спасениня «Ибо, как непослушанием одного человека сделались многие грешными, так и послушанием одного сделаются праведными многие» (Рим. 5:19). Прояви Он неповиновение, лишь на малую толику отклонившись от пути, начертанного Божьей волей, Он дал бы сатане зацепку, расстроившую план спасения. Но Иисус повиновался, и сатана был разгромлен. Его пытались спровоцировать, нанося Ему оскорбления и подвергая мучениям, но Он наотрез отказался отвечать тем же. Своей самоотреченной любовью к людям Иисус «победил зло добром» (Рим. 12:21). Когда силы Рима и Иерусалима объединились и выступили против Него, Он мог ответить силой на силу. Ведь Пилат не имел безграничной власти над Ним. Более двенадцати легионов ангелов устремились бы к Нему на помощь, если бы Он их призвал. Господь также мог сойти с креста, к чему с насмешкой призывала Его толпа[19]. Но Он отказался прибегнуть к любому виду земной власти. Он был «распят в немощи», но немощь Боги могущественнее человеческой силы. Таким образом, Он отказался как ослушаться Бога и возненавидеть Своих врагов, так и прибегнуть к власти в присущей миру манере. Своим повиновением, любовью и смирением Он одержал нравственную победу над силам и зла. Он оставался свободным, незапятнанным, нескомпрометированным. Сатана не смог завладеть Им и должен был признать себя пораженным[20]. Как писал Ф. Ф. Брюс:

«Когда Он висел там, за руки и за ноги привязанный ко кресту, будучи очевидно слаб, они вообразили, что Он уже в их власти, и набросились на Него с враждебными намерениями... Но Он стал бороться и преодолел их»[21].

Итак, победа Христа, предсказанная сразу же после грехопадения и обозначившаяся в Его служении, была решительно одержана на кресте. Оставшиеся три ее стадии стали производными этого события.

В-четвертых, Его воскресение было *подтверждением и провозглашением победы*. Мы не должны рассматривать крест как поражение, а воскресение как победу. Скорее,

---

[17] H. C. G. Moule, Colossian Studies, p. 159. Как писал Кальвин: «Крест, окруженный стыдом, будто превратился в триумфальную колесницу!» (Институты, И.16.6).
[18] Alexsander Maclaren, Colossians and Philemon, p. 222.
[19] Ин. 19:11; Мф. 26:53; Мк. 15:30.
[20] 2 Кор. 13:4; 1 Кор. 1:25; Ин. 14:30.
[21] F. F. Bruce, Colossians, p. 239.

победа была одержана на кресте, и воскресение подтвердило, провозгласило и продемонстрировало ее. «Смерти... невозможно было удержать Его», поскольку Он уже покорил смерть. Начальства и власти тьмы, которых крест лишил оружия и достоинства, в результате были повержены к Его ногам и подчинились Ему[22].

В-пятых, это завоевание продолжается по мере того, как церковь выполняет свое задание и в силе Духа проповедует Христа Распятого как Господа и призывает людей к покаянию и вере в Него. Каждое истинное покаяние — это не только обращение от греха ко Христу, но и «от тьмы к свету», «от власти сатаны к Богу», «от идолов к тому, чтобы служить Богу живому и истинному»; это также избавление «от власти тьмы... в Царство возлюбленного Сына Своего (Божьего)»[23]. Итак, при обращении человека в христианство происходит столкновение двух сил. В результате сатана выпускает из своих рук чью-то жизнь, и победно проявляется превозмогающая его сила Христа. Следовательно, можно сделать вывод, что тысячелетнее «заключение» дракона совпадает с «заключением» сильного, произошедшем при распятии. «Заключение» сатаны, «дабы не прельщал уже народы», указывает на благовествование народам, начавшееся после о держания великой победы креста и непосредственно последовавших за ней Воскресения и дня Пятидесятницы[24].

В-шестых, мы с нетерпением ждем *завершения завоевания* в Парусии (с греч. «пришествие», «возвращение») Христа. Промежуток времени между двумя Его приходами на землю будет заполнен деятельностью церкви. Божий Помазанник уже царствует, но в то же время Он ждет, пока Его враги не будут низложены у Его ног. В этот день каждое колено преклонится, и каждый язык исповедает, что Он — Господь. Сатана будет низвергнут в горящее озеро, а рядом с ним там будут смерть и ад. Ведь враг, который будет покорен в последнюю очередь, — это смерть. А затем, когда упразднится всякое начальство, власть и сила зла, Сын передаст Царство Отцу, и будет Бог все во всем[25].

Будет ли в таком случае правильным относить победу Христа на счет Его смерти? Не воскресением ли была одержана эта победа? Не воскресением ли из мертвых превозмог Он смерть? В сущности, не слишком ли много внимания уделено в этой книге кресту и, соответственно, недостаточно — воскресению? Можно ли считать эти два события неотделимыми друг от друга, как это веско обосновано в недавно вышедшей книге Майкла Грина «Опустевший крест Иисуса»? Нам жизненно важно приступить к рассмотрению этих вопросов.

В Новом Завете смерть и воскресение Христа настолько связаны, что практически невозможно встретить упоминание только об одном из них. Сам Иисус в трех следовавших друг за другом предсказаниях Своих страданий, запечатленных Марком, каждый раз указывал на свое воскресение через три дня[26]. Согласно Иоанну, Он также говорит, что «положит» жизнь Свою и «опять примет ее»[27]. Все произошло так, как Он предсказал: «Я живый; и был мертв, и се, жив во веки веков» (Откр. 1:18). Неоспоримым является тот факт, что Апостолы также не отделяли смерть от воскресения. Самая ранняя апостольская керигма (с греч. «проповедь»), провозглашенная Петром, гласила, что Иисус

---

[22] Деян. 2:24; Еф. 1:20-23; 1 Пет. 3:22.

[23] Деян. 26:18; 1 Фес. 1:9; Кол. 1:13. Для анимистов, которых теперь называют «последователями национальных религий», живущих в страхе перед духами, особенно важна концепция «проявления могущества» Иисуса Христа. «Обращение людей к служению истинному живому Богу является обычно следствием какого-либо явного и убедительного проявления власти Иисуса Христа над силами духов (опытное), а не интеллектуальным принятием фактов об Иисусе Христе (рациональное)» (Christian Witness to Traditional Religionists of Asia and Oceania, Lausanne Occasional Paper No. 16, p. 10). См. также материалы Lausanne Occasional Paper, относящиеся к миссионерской деятельности среди народов Латинской Америки и Карибских островов (№ 17) и Африки (№ 18).

[24] Откр. 20:1-3; Мф. 28:18-20.

[25] Пс. 109:1; Флп. 2:9-11; Откр. 20:10,14; 1 Кор. 15:24-28.

[26] Мк. 8:31; 9:31; 10:34.

[27] Ин. 10:17-18; ср. 2:19.

был «по определенному совету и предведению Божию предан... и убит, но Бог воскресил Его», Павел же впервые сформулировал основу Евангелия как «Христос умер за грехи наши... Он погребен был... воскрес... и явился»[28]. Послания Павла изобилуют фразами типа: «Мы веруем, что Иисус умер и воскрес», «чтобы живущие уже не для себя жили, но для умершего за них и воскресшего»[29]. Два соответствующих церковных таинства с самого начала призваны обозначать оба эти события, поскольку принимающий крещение символически умирает и восстает с Христом, ведь в причастии именно воскресший Господь раскрывается перед нами в символах, указывающих на Его смерть[30]. Таким образом, здесь нет — или во всяком случае не должно быть — разных мнений. Было бы весьма несправедливо говорить либо о кресте, обходя вниманием воскресение (что, боюсь, сделал Ансельм), либо о воскресении, оставляя в тени крест (что делают сегодня те, кто провозглашает Иисуса живым Богом, а не жертвующим Собой Спасителем). Ввиду этого правильным будет осознавать неразрывную связь между ними.

Однако следует ясно представлять себе, в какой взаимосвязи находятся смерть и воскресение Иисуса и не воспринимать их вклады в дело спасения как одинаковые. Майкл Грин избегает этой ошибки: ом утверждает, что «крест Христа является основой Евангелия»[31]. И это действительно так. Рассматривай четыре образа спасения в седьмой главе, мы ясно увидели, что Божий гнев на грех был умиротворен «Кровию Иисуса Христа». И той же Кровью Христа люди освободились, получили оправдание и примирились с Богом. Следовательно, проблема греха была разрешена именно Его смертью, а не воскресением. Как указано выше, даже в самой первой апостольской керигме Павел пишет, что «Христос умер за грехи наши». И нигде в Новом Завете мы не встретим: «Христос воскрес за наши грехи». Но разве не воскресением ли Христос превозмог смерть? Нет, Он поразил имеющего державу смерти Своей смертью (Евр. 2:14).

Разумеется, воскресение было необходимо для подтверждения действенности Его смерти так же, как и Боговоплощение для того, чтобы она стала возможной. Но мы твердо убеждены, во-первых, что несение Христом наших грехов закончилось на кресте, поскольку тогда же была одержана победа над сатаной, грехом и смертью, и, во-вторых, воскресение ставило задачу отстоять отверженного людьми Иисуса, властно провозгласить Его Сыном Божьим и подтвердить перед всеми, что Его смерть за наши грехи действительно принесла нам прощение. Очевидны тщетность нашей веры и проповеди без воскресения Спасителя, поскольку Его личность и деятельность не получили бы поддержки свыше[32]. Вот что подразумевается Павлом в Послании к Римлянам (4:25), который сразу же говорит о том, что воскресение послужило для нашего оправдания: «Который предан за грехи наши и воскрес для нашего оправдания». Чарльз Крэнфилд поясняет: «Наши грехи обусловили необходимость прежде всего искупительной смерти Христа, однако бея последовавшего за ней воскресения она не стала бы великим Божьим делом, обеспечившим наше оправдание»[33]. Благодаря воскресению именно живой Христос дарует нам спасение, завоеванное Им на кресте, именно Он Своим Духом дает нам возможность не только быть сопричастными Его смерти, но и жить в могуществе Его воскресения, и именно Он обещает нам, что в последний день и мы увидим телесное воскресение.

Джеймс Денни говорит о связи между смертью и воскресением Христа следующее:

«Спасение от греха невозможно без живого Спасителя: этим объясняется то особое внимание, которое Апостол (Павел) уделял воскресению. Однако Живой Господь может быть Спасителем только потому, что Он умирал, что, в свою очередь, делает понятным то

---

[28] Деян. 2:23-24; 1 Кор. 15:1-8.
[29] 1 Фес. 4:14; 2 Кор. 5:15.
[30] Рим. 6:1-4; Лк. 24:30-35.
[31] Green, E. M. B., The Empty Cross of Jesus (Hodder & Stoughton, 1984), p. 11.
[32] Напр. Деян. 2:24; 5:31; Рим. 1:4; 1 Кор. 15:12.
[33] C. E. B. Cranfield, Romans, Vol. I, p. 252.

внимание, которое проявляет Павел по отношению к кресту. Христианин верует в Живого Господа, в противном случае он не веровал бы вовсе. Но он верует в Живого Господа, принявшего искупительную смерть, поскольку никто другой не мог бы внушить веру душе, живущей под приговором греха»[34].

Обобщая, можно сказать, что Благая Весть включает как смерть, так и воскресение Иисуса, поскольку смерть Его была бы безрезультатной без последовавшего за ней Его воскресения. Евангелие придает особый смысл распятию, поскольку именно им была одержана победа. Воскресение не избавило нас из-под гнета греха и смерти, а дало нам уверенность в победе и воскрешении. Именно благодаря воскресению стала возможной наша «вера и упование на Бога» (1 Пет. 1:3,21).

Присоединение к победе Христа

Для христиан, как и для Христа, жизнь — **это** конфликт. Таким же образом для них, как и дли Иисуса, жизнь должна быть и победой. Мы должны стать триумфаторами, подобно победителю Христу. Не потому ли Иоанн писал «юношам» тех церквей, которых он наставлял, что они «победили лукавого»? Не намеренно ли проводил Иисус параллель между Собой и нами в этом аспекте, обещая побеждающему право сесть вместе с Ним на престоле так же, как Он сам победил и разделил престол со Своим Отцом?[35]

Разумеется, здесь речь не идет о полной аналогии. Человеку совершенно невозможно собственными усилиями сражаться и победить сатану: для этого у него нет ни умений, ни сил. Даже наши попытки ничего но стоят — ведь Христос уже сделал это. Таким образом, победа христиан заключается в том, чтобы разделить с Христом Его победу и наслаждаться даруемыми ею преимуществами. Нам следует благодарить Бога, «даровавшего нам победу Господом нашим Иисусом Христом». Мы знаем, что Иисус после Своего воскресения из мертвых воссел на небесах по правую руку от Отца. Но Бог также и «нас... оживотворил со Христом... и воскресил с Ним, и посадил на небесах во Христе Иисусе». Другими словами, по всесильной Божьей милости мы, ставшие сопричастными к воскресении! Христа, разделим с Ним и трон. Если Бог положил все под ноги Христа, значит, все лежит и у наших ног, если мы — в Нем. Используя метафору Иисуса, теперь, когда сильный обезоружен и связан, пришло время войти в его дом и расхитить его добро[36].

Однако, все обстоит не так уж просто. Ведь, несмотря на то, что сатана побежден, он еще не признает себя пораженным. Потому что, будучи поверженным, он все еще не уничтожен. В действительности, он все еще обладает огромной властью. Вот почему мы продолжаем испытывать внутреннее противоречие как в теологии, так и в жизни. С одной стороны, как уже доказано, мы живем, восседаем на троне и царствуем с Христом, и начальства и силы зла положены Богом под Его (и, таким образом, и под наши) ноги. С другой, к нам направлены предупреждения (например, в Послании к Ефесянам) о том, что эти самые духовные силы находятся в оппозиции по отношению к нам, так что мы не смеем и надеяться противостоять им, если не будем укрепляться силой Господа и облекаться в Его всеоружие[37]. Это же можно выразить и другими словами. Конечно, мы уверены, что, будучи рождены от Бога, находимся под опекой Христа «и лукавый не прикасается» к нам. И все-таки, мне предупреждают о необходимости быть осторожными, поскольку этот самый лукавый «ходит, как рыкающий лев, ища, кого поглотить»[38].

Как правило, большинство христиан либо стоит на одной из этих позиций, либо колеблется, не решаясь сделать выбор. Условно назовем их триумфаторами и пораженцами. Триумфаторы видят только решающую победу Иисуса Христа и не уделяют внимания предупреждению Апостолов об опасности сил тьмы. Пораженцы же

---

[34] James Denney, Death of Christ, p. 73.
[35] 1 Ин. 2:13; Откр. 3:21.
[36] 1 Кор. 15:57; Еф. 1:20-23; 2:4-6; Мк. 3:27.
[37] Еф. 1:20-23;6:10-17.
[38] 1 Ин. 5:18; 1 Пет. 5:8.

наоборот содрогаются от наводящей ужас злобы сатаны и упускают из виду победу, уже одержанную Христом. Существующее противоречие ставит христианство перед сложным выбором между «уже» и «еще не». Царство Божье уже снизошло и распространяется, но еще окончательно не установлено. Новая (грядущая) эра уже началась, и мы «вкусили... сил будущего века», однако прошедшая эра еще не отошла окончательно в прошлое. Мы уже Божьи сыновья и дочери и уже больше не рабы; но мы еще не вкусили «свободу славы детей Божиих»[39]. И та, и другая позиция одинаково ущербны. Излишнее подчеркивание «уже» ведет к триумфаторству, к претензии на совершенство — либо нравственное (безгрешность), либо физическое (абсолютное здоровье) — что является атрибутами окончательно установившегося Царства и относится к «еще не». Чрезмерное акцентирование «еще не» ведет к пораженчеству, к соглашению с тем, что порок продолжает жить, что несовместимы с «уже» победы Христа.

Подойти к проблеме этого внутреннего противоречия можно и по-другому, а именно: рассмотрев значения глагола «катаргэо», который в английском переводе Библии часто переводят как «разрушать». Вместе с тем у него есть и такое значение: «сделать недейственным или недействующим». В этом смысле он употребляется, когда говорят о неплодородии земель или деревьев. Они не подверглись уничтожению и остались на прежнем месте, но они неплодородны. Таким образом, когда этот глагол упоминается в связи с сатаной, нашей греховной природой и смертью[40], мы знаем, что речь не идет о полном «разрушении». Ведь сатана все еще ведет бурную деятельность, наша греховная природа постоянно заявляет о себе, а смерть будет предъявлять на нас права вплоть до того часа, когда придет Христос. Даже лишившись своей власти, они продолжают существовать. Они не уничтожены, но свергнуты со своих престолов.

Иоанн делает важное заявление: «Для сего-то и родился Сын Божий, чтобы уничтожить (или буквально «отменить») дела диавола» (1 Ин. 3:8). Он пришел, чтобы противостоять дьяволу, победить его и признать недействительным причиненный им вред. Что же это за «дела диавола», каковы результаты его нечестивой деятельности? Лютер перечисляет их в своих, ставших классическими комментариях на Послание к Галатам. В одном отрывке он говорит о «законе, грехе, смерти, сатане и аде» как составляющих «всех зол и несчастий человечества» (с. 162), а в другом о «грехе, смерти и проклятии» как о «непобедимых и могущественных тиранах», от которых нас может освободить только Христос (с. 275). Андерс Найгрэн в своих знаменитых комментариях к Посланию к Римлянам высказывает мнение, что в главах 5-8 описана жизнь человека, получившего оправдание верой: «В 5-ой главе говорится, что это значит быть свободным от *гнева.* В 6-ой сказано о свободе от *греха.* В 7-ой — об освобождении от *закона.* А 8-ая глава гласит, что мы свободны от *смерти*» (с. 188). Меня беспокоит то, что в этих списках совсем не упоминается «плоть» (наша греховная природа) и «мир» (отвернувшееся от Бога общество), которые, по крайней мере, в церквах, известны как нечестивое трио «мир, плоть и сатана». Итак, четырьмя «делами диавола», от которых освобождает нас Христос, и на которые, как мне кажется, обращают особое внимание авторы Нового Завета, являются закон, плоть, мир и смерть.

Прокомментируем это суждение. Во-первых, благодаря Христу мы более не подвластны *тирании закона.* Многих удивляет то, что закон, Божий благой дар Его народу, будучи сам по себе «святым, праведным и благим», вообще мог стать деспотом, держащим нас и рабстве. Но именно это и провозглашает Павел. «А до пришествия веры мы заключены были под стражею закона, до того времени, как надлежало открыться вере». Причиной является тот факт, что закон осуждает наше неповиновение и, следовательно, накладывает на нас «проклятие» осуждения. По Христом снято с нас проклятие закона, хотя он Сам проклят за нас. Именно в этом смысле «конец закона —

[39] Евр. 6:5; 1 Ин. 2:8; Рим. 8:21.
[40] Евр. 2:14 (сатана); Рим. 6:6 («плоть» или наша греховная природа); 2 Тим. 1:10 (смерть).

Христос», и мы уже «не под законом»[41]. Это совсем не значит, что теперь нет никаких других нравственных ценностей, кроме любви, как утверждали приверженцы «новой нравственности» шестидесятых годов XX века, или что теперь мы не должны подчиняться Божьему закону, за что выступают другие — антиномисты. Нет, поскольку тяжесть лакона обусловлена его проклятием, именно от него мы и освобождены Христом. Закон больше не держит нас в плену своего проклятия. «Хейрографон», о котором мы размышляли немногим ранее, отменен. Все эти нити переплелись в первых четырех стихах восьмой главы Римлянам. Они гласят, что для живущих во Христе нет «никакого осуждения» (ст. 1), поскольку Бог уже осудил наши грехи в Христе Иисусе (ст. 3) и сделал это ради того, чтобы «оправдание закона исполнилось в нас» (ст. 4). Таким образом, тот же крест Христа, который избавляет нас от проклятия закона, повелевает нам повиноваться закону.

Во-вторых, благодаря Христу мы более не подвластны *тирании плоти.* Под «плотью» (греч. «саркс») Павел подразумевает нашу греховную природу или не спасенную человеческую сущность, все то, что мы приобрели от рождения, унаследовали и впитали с воспитанием до того, как Христос обновил нас. Поскольку «плоть» — это наше «я» в Адаме, ее характеристики эгоистичны. Павел дает перечень некоторых ее наиболее порочных и отталкивающих деяний, включающий сексуальную аморальность, идолопоклонство и оккультизм (прославление ложных богов), зависть и гнев, себялюбие и распри, ненависть, пьянство. Ведя такой образ жизни, мы «были рабы похотей и различных удовольствий». Как сказал Сам Иисус, «всякий, делающий грех, есть раб греха». Но сразу же после этого Он добавил: «Если Сын освободит вас, то истинно свободны будете». А освобождение от нашей греховной природы и присущего ей эгоизма приходит от креста: «Зная то, что ветхий наш человек распят с Ним, чтобы упразднено было тело греховное, дабы нам уже не быть рабами греху»[42]. Взойдя на крест, Христос одержал победу не только над законом, но и над плотью.

В-третьих, благодаря Христу мы более не подвержены *тирании мира.* Если плоть — это плацдарм для дьявола внутри нас, то мир — это средство оказания на нас давления извне. Ведь «мир» в данном контексте означает общество нечестивых людей, чья враждебность по отношению к церкви выражается то в нескрываемых насмешках и гонениях, то во вкрадчивом извращении, фильтрации ее ценностей и стандартов. Иоанн открыто заявляет, что любовь к миру и любовь к Отцу Небесному несовместимы. Приверженность миру он называет «похотью плоти, похотью очей и гордостью житейской». Между «плотью» и «миром» неизбежно существует связь, поскольку «мир» — это общество неспасенных людей, чье мировоззрение продиктовано их неискупленной природой. Объединив эти три выражения, мы видим, что характерными чертами мира, на которые делает особых упор Иоанн, являются его эгоистичные желания, поверхностные суждения (способность видеть только внешнюю сторону вещей) и надменный материализм. Тем не менее Иисус заявлял: «Я победил мир». Он полностью отверг его искаженные ценности и сохранил собственное Божественное видение незапятнанным. Далее Иоанн говорит о том, что во Христе мы тоже можем все превозмочь:

«Ибо всякий, рожденный от Бога, побеждает мир; и сия есть победа, победившая мир, вера наша. Кто побеждает мир, как не тот, кто верует, что Иисус есть Сын Божий?»[43]

Только тогда, когда мы уверуем в Иисуса Христа, в нашем мировоззрении начинают происходить изменения. Мы больше не приспосабливаемся к мирской системе ценностей, но замечаем, что вместо этого преобразуемся посредством нашего обновленного ума, познающего и принимающего волю Божью. И ничто так не отлучает нас от мира, как крест Христа. Именно крестом для нас мир распят, а мы — для мира[44],

---

[41] Гал. 3:23 и 13; Рим. 6:14; 10:4; Гал. 5:18.
[42] Гал. 5:19-21; Тит. 3:3; Ин. 8:34-36; Рим. 6:6.
[43] 1 Ин. 2:15-16; Ин. 16:33; 1 Ин. 5:4-5.
[44] Рим. 12:1-2; Гал. 6:14.

чтобы быть свободными от его тирании.

В-четвертых, благодаря Христу мы более не подвластны *тирании смерти.* Иногда говорят, что, если в викторианской Британии бытовал нездоровый интерес к предмету смерти, не вспоминая о сексе, то в наше время люди поглощены темой секса, наложив табу на разговоры о смерти. Тем не менее страх перед смертью носит практически всемирный характер. По утверждению Герцога Веллингтонского, «человек, хвалящийся тем, что он не ощущает страха смерти, должно быть, либо трус, либо лжец». А д-р Самуил Джонсон считает, что «ни один разумный человек не может умереть, не испытав мрачных предчувствий »[45]. Но Иисус Христос может даровать свободу даже тем, кто «от страха смерти через всю жизнь были подвержены рабству», потому что Своей смертью Он «лишил силы имеющего державу смерти, то есть диавола» (Евр. 2:14).

Иисус Христос не только сверг сатану, но и разрешил проблему греха, соответственно разрешив и проблему смерти. Ведь грех — это «жало» смерти, главная причина, делающая ее такой тягостной и отвратительной. Именно грех влечет за собой смерть, и именно он после смерти навлекает осуждение. Отсюда и наш страх перед ним. Но Христос умер за наши грехи и уничтожил их. Это позволило Павлу презрительно сравнивать смерть со скорпионом, у которого вырвано жало, с лишившимся своей власти триумфатором. Теперь, когда мы получили прощение, смерть больше не может причинить нам вреда. Поэтому Апостол вызывающе восклицает: «Смерть! где твое жало? Ад! Где твоя победа?» И, разумеется, не получает ответа. Тогда он опять восклицает, на этот раз с триумфом, а не вызовом: «Благодарение Богу, даровавшему нам победу Господом нашим Иисусом Христом!» (1 Кор. 15:55-57).

Как же в таком случае христиане должны воспринимать смерть? Она по-прежнему остается врагом, противоестественным, отвратительным и недостойным — фактически, «последним... врагом», который «истребится». И все же это враг поверженный. Поскольку Христос снял с нас грехи, смерть лишилась своей власти вредить нам и ужасать. Иисус подытожил это в одном из своих величайших заверений: «Я есмь воскресение и жизнь; верующий в Меня, если и умрет, оживет. И всякий, живущий и верующий в Меня, не умрет вовек»[46]. Значит, Иисус — воскресение для умерших и жизнь для живущих верующих. Первым он обещал «оживете», имея в виду не только то, что они останутся в живых, но что воскреснут. Последним же Он обещал «не умрете вовек», не в том смысле, что они смогут избежать смерти, но что смерть станет только мимолетным мгновением, переходом в жизнь но всей ее полноте.

Убежденность христиан в том, что Христос «разрушил смерть» (2 Тим. 1:10) побудило некоторых верующих сделать вывод об уничтожении Иисусом болезней и заявить, что крест должен был принести нам не только прощение, но и исцеление. Популярным изложением этой теории является книга «Телесное исцеление и искупление» (1930) канадского автора Т. Дж. МакКроссана (Bodily Healing and the Atonement, T. J. McCrossan), которая была недавно переиздана (by Kenneth E. Hagin of the Pentecostal Rhema Church). МакКроссан излагает свою теорию следующим образом: «Все христиане должны надеяться, что Бог в наши дни исцелит их тело, поскольку Христос умер, чтобы искупить не только наши грехи, но и наши болезни» (стр. 10). Он основывает свое мнение на тексте Ис. 53:4, который трактует таким образом: «Он несомненно взял на Себя наши немощи и понес наши болезни». Частично он исходит из того, что первый глагол — «взять» (евр. «наса») — имеет смысл «понести наказание за что-либо». Поскольку он также встречается в ст. 12 («понес на Себе грех многих»), «здесь, несомненно, утверждается, что... Христос понес наши болезни точно так же, как и наши грехи» (с. 120).

Приведем несколько возражений против данного истолкования. Во-первых, слово «наса» употребляется в разных ветхозаветных текстах, включая те, где говорится о несении ковчега и других принадлежностей скинии, ношении доспехов, оружия и детей.

---

[45] Boswell's Life of Johnson, Vol. И, p. 212.
[46] 1 Кор. 15:26; Ин. 11:25-26.

Он встречается в Ис. 52:11, где речь идет о «носящих сосуды Господни». Таким образом, сам по себе этот глагол не значит «понести наказание за что-то». Он переводится таким образом только в определенном контексте, а именно: по отношению к греху. То же, что Иисус «понес наши болезни», обозначает совершенно другое.

Во-вторых, выдвинутая Мак Кроссаном концепция лишена смысла. Фраза «понести наказание за грех» звучит весьма убедительно, поскольку наказание за грех — смерть, а Христос встал на наше место и принял нашу смерть. А каково же наказание за болезнь? Такового не существует. Сама болезнь может *быть* наказанием за грех, но не проступком, наказуемым в судебном порядке, поэтому заявлять, что Христос «искупил» наши болезни — значит смешивать разные понятия. Это несостоятельная точка зрения.

В-третьих, Матфей (евангелист, которого наиболее интересовало исполнение ветхозаветных пророчеств) упоминал Ис. 53:4 в связи не с искупительной смертью Иисуса, а с совершаемыми Им исцелениями. Именно для того, чтобы исполнилось предсказанное в Исаии, пишет он, Иисус «исцелил всех больных». Следовательно, у нас нет права разрывать эту связь и привязывать данный отрывок к кресту.

Петр также цитирует следующий стих: «Ранами Его мы исцелились», но из контекста как Книги Исаии, так и Послания Петра становится ясно, что «исцеление», о котором они говорят, — это спасение от грехов[47].

Следовательно, нет оснований утверждать, что Христос, умерший за наши грехи, умер также и за наши болезни, что «в искуплении содержится исцеление» или что физическое здоровье настолько же доступно каждому, как прощение.

Однако это вовсе не означает, что смерть и воскресение Иисуса никак не повлияли на наши тела. Несомненно, мы должны серьезно рассматривать заявление Павла, касающееся физического тела:

« Всегда носим в теле мертвость Господа Иисуса, чтобы и жизнь Иисусова открылась в теле нашем. Ибо мы, живые, непрестанно предаемся на смерть ради Иисуса, чтобы и жизнь Иисусова открылась в смертной плоти нашей» (2 Кор. 4:10-11).

Апостол говорит о немощности и смертности человеческого тела, особенно в случае физических преследований. По его словам, это подобно переживанию смерти (или умерщвлению) Иисуса для того, чтобы и наших телах открылась Его жизнь. По-видимому, он не указывает здесь на Его телесное воскресение, так как обращается к этой теме позже. Он также не описывает здесь и то, как он перенес физическое насилие, под давлением которого христиане «низлагаемы, но не погибают» (ст. 9). Нет, по-видимому, он говорит, что сейчас, в наших смертных телах (которые обречены на смерть) «открывается» (употреблено дважды) сама «жизнь» Иисуса (также повторяется дважды). Несмотря на усталость, недомогание, слабость нашей смертной плоти, мы чувствуем энергию, и возрожденную жизнестойкость — это жизнь воскресшего в нас Иисуса. Павел выражает ту же мысль в 16-ом стихе: «Если внешний наш человек и тлеет, то внутренний со дня на день обновляется».

Жизнь Иисуса должна постоянно проявляться в нашем теле. Бог заложил в человеческое тело чудесные терапевтические процессы, которые сражаются с болезнями и восстанавливают здоровье, потому всякое исцеление — это исцеление свыше. Также Бог может исцелять чудесным образом без препаратов, мгновенно и навсегда, и мы должны с радостью рассказывать об этом. Но ожидать, что исцеление немощных и воскрешение умерших будет происходить так часто, как прощение грешников, значит выдавать существующее «еще не» за желаемое «уже», то есть предвосхищать день воскресения. А до наступления того времени наши тела не могут полностью укрыться от болезней и смерти.

Возвратимся еще раз к тем четырем тиранам — закону, плоти, миру, смерти — от которых мы освобождены победившим Христом. Господство этих четырех тиранов характеризует прежний «век» (греч. «айон») или эру, начавшуюся с Адама. В ней закон

[47] Мф. 8:16-17; Ис. 53:5; 1 Пет. 2:24.

порабощает, плоть подавляет, мир обманывает, а смерть правит. Новый же «век», который начался с приходом Христа, характеризуется благодатью, а не законом, Духом, а не плотью, волей Божьей, а не веяниями мира, жизнью с избытком, а не смертью. В этом и состоит победа Христа, к которой Он позволяет нам присоединиться.

Книга Откровение Иоанна

Ни одна другая книга Нового Завета не свидетельствует о победе Христа с такой силой и ясностью, как христианский Апокалипсис, более известный нам как «Книга Откровения» или «Откровение Иоанна». Половина фраз, содержащих слово «победа» (греч. «никао» — «превозмочь» и «нике» — «победа») встречается именно в этой книге. Г. Б. Свит писал, что она от начала до конца — Sursum corda, поскольку призывает читателей поднять понуренные головы, набраться храбрости и выстоять до конца. По мнению Майкла Грина, песнь освобождения «Мы победим» могла бы стать «музыкальной заставкой Нового Завета»,[48] поскольку ее триумфальные звуки слышатся на каждой странице книги Откровение.

В древнем мире считали, что любая победа на поло битвы одерживается богами, а не простыми смертными: «покоряет только бог, сам же не покоряется и покорен быть не может»[49]. Отсюда и популярность богини Ники, которую часто увековечивали в памятниках и в честь которой сооружен небольшой изящный храм при входе в Пантеон. Подчас я размышлял, не сознательно ли Иисус в Откровении назван по контрасту с Никой (греч. «хо Никон») «Побеждающим», и это Его звание передается и христианам-победителям[50].

Книга, написанная приблизительно в 90 г. н.э. во времена правления императора Домициана (81-96 гг. н.э.), появилась в период усиления гонений на церковь (переросшего из периодического в систематическое), связанного с установления культа императора, отказ от поклонения которому среди христиан зачастую приводил к новым вспышкам гонений. В соответствии с природой жанра — апокалипсисом, книга Откровения приподнимает завесу над невидимым миром духовной реальности и показывает, что происходит за кулисами. Конфликт между церковью и миром представляется воплощением на мировой сцене, невидимой для глаз, противостояния Христа И сатаны, Агнца и дракона. Эта вековая битва представлена серией драматических видений, которые истолковывались по-разному: как описание развития событий того времени («преторская» школа), как предсказание истории последующих веков («историческая») или как прелюдия ее конца («футуристическая»). Однако ни одно из них нельзя назвать исчерпывающим. Данные видения не отражают движение событий в хронологическом порядке, так как последний суд и победа предстают перед нами несколько раз. Эти сцены частично совпадают. В видении несколько раз повторяется вся история существования мира, начиная с первого пришествия Христа (одержания победы) и до Его второго пришествия (признания победы). В центре находится конфликт между Агнцем и драконом, уже принимавший конкретные очертания в ряде исторических событий, но который повторится еще несколько раз перед самым концом.

Книга начинается с обращения к Иисусу Христу как «Первенцу из мертвых», «Владыке царей земных» (1:5), «Первому и Последнему» и «живому» (1:17-18), с изумительного видения, в котором Он в подтверждение всех Своих званий предстает как воскресший, вознесенный, прославленный и царствующий Господь. Затем следуют послания к семи церквам в Римской провинции — Азии, каждое из которых завершается соответствующим обетованием «побеждающему». В последующих двух главах повествование переходит от Христа, надзирающего за церквами, к Иисусу, восседающему на небесном престоле рядом с Отцом. В четырех главах (4—7) престол занимает главенствующее место, а все остальное описано лишь как относящееся к нему. Иисус

[48] E. M. B. Green, Satan's Downfall, p. 220.
[49] Из статьи О. Буэрнфилда о группе слов, однокоренных с «никао».
[50] Откр. 2:7,11,17,26; 3:5,12,21(дважды); 6:2; 21:7.

Христос предстает перед нами как Лев и Агнец: сочетание образов, которое указывает на то, что Он облечен властью благодаря самопожертвованию. Мы видим Его находящимся «посреди престола». Только Он один достоин открыть запечатанную книгу — книгу истории и судьбы, потому что Он «победил» (5:5). А победа Его заключалась в том, что Он был заклан, и Кровью Своей искупил Богу людей из всякого народа (5:9). Мрачные события, последующие за вскрытием печатей и звуком труб (война, голод, мор, мучения, землетрясение и экологические бедствия), по убеждению автора, подвластны Агнцу, Который уже воцарился и Чье совершенное царство вскоре установится во всем мире (11:15-18).

Особый интерес для меня представляет видение, запечатленное в 12-ой главе, являющееся в определенном смысле ключевым во всей книге Откровение. Иоанн видит беременную женщину, облеченную в солнце, под ногами ее была луна, а на голове — венец из двенадцати звезд; она вот-вот должна родить Сына, Который станет «пасти все народы» (ст. 5). Очевидно, что Он был Мессией, а она — ветхозаветной церковью, из которой и вышел Иисус. Огромное чудовище — красный дракон, в котором автор узнал «древнего змия, называемого диаволом и сатаною» (ст. 9), стоял перед женщиной, приготовившись «пожрать ее младенца». Но дитя было «восхищено... к Богу и престолу Его», а женщина убежала в пустыню, где Бог приготовил место для нее (ст. 5-6).

Затем произошла война в небесах, в которой «дракон и ангелы его» были разбиты. В то время, как Христос был восхищен с земли на небо, дракон был сброшен с небес на землю. Победа непосредственно указывала на крест, поскольку Божий народ восторжествовал над драконом «кровию Агнца» (ст. 11). Для этого не было бы пригодным никакое другое оружие, так как дракон был «в сильной ярости, зная, что немного ему остается времени» (ст. 12).

Таково краткое изложение событий. Сатана был поражен и свергнут. На этом его деятельность не заканчивается. Ярость, порожденная знанием того, что он обречен, заставляет его действовать с удвоенной силой. Он поражен, но мучительный конфликт с ним продолжается. И в этом конфликте он полагается на трех союзников, которые (в видении Иоанна) приходят и облике двух ужасных зверей и похотливой, разукрашенной блудницы. Становится очевидным, что все трое символизируют Римскую империю в разных аспектах, а именно: Рим как гонитель, Рим как обманщик и Рим как соблазнитель.

У первого зверя, который предстает из моря перед Иоанном, семь голов и десять рогов, так же, как и у дракона, и дракон дает ему свою силу, престол и власть, чтобы завоевать себе последователей по всему миру. Мы не будем углубляться в истолкование сим-нолики, например, какого императора символизирует та или иная голова или тот или иной рог. Первостепенное значение имеет то, что зверь изрекает горделивую хулу на Бога (13:5), ему дана власть «вести войну со святыми» и даже на некоторое время «победить их» (ст. 7), и ему поклоняются все, кроме приверженцев Агнца (ст. 8). Это — неограниченная власть Римского государства. Но в Римской империи это пророчество исполнилось не до конца. Этот ужасный «зверь из моря» снова и снова поднимает свои отвратительные головы и воинственные рога в лице каждого жестокого государства, которое противостоит Христу и Его церкви и требует беспрекословного поклонения себе от своих граждан.

Второй зверь выходит «из земли» (ст. 11). Очевидно, что он является приспешником первого зверя, так как пользуется его влиянием и побуждает людей поклоняться своему предшественнику, совершая для этого чудесные знамения. Если для первого зверя характерно преследование, то для второго — обман (ст. 14). Людей силой заставляют поклоняться образу первого зверя (явное указание на культ императора) и носить на себе знак (печать) зверя, без которого они не могут вести какие бы то ни было дела. Позднее этот второй зверь назван «лжепророком» (19:20). И, хотя в то время он символизировал человека, побуждающего народ поклоняться императору, в наши дни он является образом любой ложной религии или идеологии, которая призывает поклоняться

чему-либо, кроме «живого и истинного Бога».

Третий союзник дракона скрывается за кулисами, пока перед нами проходит еще несколько глав, в которых неоднократно с уверенностью предрекается торжество окончательной победы Агнца[51]. Этот союзник назван «великою блудницей» (17:1). Она символизирует Рим, так как ее величают «Вавилоном великим» (14:8 и 17:5), «великим городом, царствующим над земными царями» (17:18), и городом, расположенным на «семи горах» (ст. 9). В этом образе воплощено нравственное разложение Рима. Блудница восседает на багряном звере (одном из царей, на которых основывается ее влиние), облечена в пурпур и багряницу, украшена золотом, драгоценными камнями и жемчугом, а в руках держит, золотую чашу, «наполненную мерзостями и нечистотою блудодейства ее» (ст. 4). Ее притягательная сила настолько велика, что, как сказано, живущие на земле «упивались вином ее блудодеяния» (ст. 2). Независимо от того, сексуальную безнравственность или духовное идолопоклонство подразумевается под ее прелюбодеяниями, они не были ее единственными преступлениями. Далее читаем о «великой роскоши» (18:3), которую она скопила, проводя международную коммерческую деятельность, включая и работорговлю (ст. 11—13), совершая некие «грехи» и «неправды» (ст. 5) и надменно хвалясь (ст. 7). Ее цари пойдут войной на Агнца, но «Агнец победит их», потому что Он — «Господь господствующих и Царь царей» (17:14). А в 17-ой и 18-ой главах падение «Великого Вавилона» не только описано в мельчайших деталях, но также доказано, что такой конец будет неизбежным и справедливым. Иисус Победитель является сидящим на белом коне, Он «праведно судит и воинствует» (19:11-16). В последних трех главах описывается окончательное уничтожение сатаны и смерти, новые небеса, новая земля и Новый Иерусалим, в котором уже не будет слез, смерти, боли или тьмы, так как там будет господствовать совершенная воля Божья.

С тех пор сатана не изменил своей стратегии. Несмотря на то, что Римская империя давно уже прекратила свое существование, на ее месте возникали другие коррумпированные структуры, практиковавшие преследования и мошенничество. Сегодня некоторые индусские и мусульманские страны, выказывая полное пренебрежение к Декларации о правах человека, классифицируют распространение Евангелия и открытое исповедание своего обращения в христианство людьми как преступления, наказанием за которые может стать тюремное заключение и даже смерть. В Советском Союзе заключения в психиатрические лечебницы практиковались как альтернатива тюремным. В большинстве марксистских стран на религиозное образование молодежи наложены строжайшие ограничения. Это касается любых религиозных мероприятий, проводимых вне культовых зданий. Там, где превалирует нехристианская культура, замечена тенденция к дискриминации христиан в получении высшего образования и продвижения по службе, в ограничении их гражданских прав. Что касается «зверя из земли» или «лжепророка», то он воздействует на людей посредством других религий, новых культов и секулярных идеологических веяний. Майкл Грин в двух главах книги «Я верю в свержение сатаны» представляет подтвержденную документально информацию как о «притягательной силе культов», так и о «лжерелигии». Я согласен с ним в том, что это два «наиболее мощных орудия в арсенале сатаны» (с. 194). Что же касается «великой блудницы», то в результате ее штурма традиционных (т.е. библейских) христианских нравственных устоев, сейчас прорвана линия обороны самой церкви. Церковь склонна давать двусмысленные ответы на вопросы, касающиеся святости человеческой жизни (напр., в вопросах абортов и экспериментов с эмбрионами). Христиане также не выступают все как один против аморальности оружия массового уничтожения.

Возрастает терпимость по отношению к разводам, даже среди руководителей христианских организаций. Не всегда подвергаются осуждению половые отношения, выходящие за рамки гетеросексуальной моногамии. И мы, живущие в западных странах, купаемся в таком изобилии, которое выражает наше полное равнодушие к ужасному

[51] Напр. Откр. 14:1-5; 15:1-4; 16:4-7.

положению, в котором находятся миллионы нуждающихся людей.

Книга Откровения повествует нам о том, что, Иисус Христос, покорив сатану, однажды окончательно уничтожит его. Именно в свете этих несомненных фактов мы должны выступать против его злонамеренных непрекращающихся выступлений, будь они физического (гонения), интеллектуального (обман) или нравственного характера (подкуп). Как же в таком случае мы можем разделить с Христом Его победу и восторжествовать над властью сатаны? Как нам войти в число «победивших»? Как научиться уповать на то, что мы дадим отпор сатане, и не только в нашей жизни в частности, но и в мире, который он незаконно захватил?

Во-первых, мы слышим о возможности *противостоять дьяволу.* «Противостойте ему твердо верою». А также, «противостаньте диаволу, и убежит от вас»[52]. Мы должны научиться не бояться его. Его демонстрация собственной власти — по большей части блеф, так как он был свергнут распятием, однако нам понадобится храбрость объявить это блефом. Облеченные во всеоружие Божье, мы можем противостоять ему (Еф. 6:10-17). Мы должны не спасаться бегством при его виде, а, напротив, оказывать ему такое сопротивление, чтобы он убегал от нас. Однако наш слабый голос не достаточно внушителен, чтобы отогнать его. Мы не можем от своего лица сказать «отойди от меня, сатана», как это делал Иисус. Но мы можем произнести это во имя Иисуса. Мы должны заявлять о победе, одержанной на кресте. «Во имя Иисуса Христа, Который победил тебя на кресте, иди прочь, сатана». Это работает, потому что дьявол знает, Кто его победил и убегает от Него.

Во-вторых, нам сказано *провозглашать Иисуса Христа.* В проповеди креста заключается сила Божья. Провозглашая Христа распятого и воскресшего из мертвых, мы будем обращать людей «от тьмы к свету и от власти сатаны к Богу» (Деян. 26:18), и тогда царство сатаны будет отступать перед расширяющимся царством Божьим. Ни одно другое послание не имеет такой же внутренней силы, как весть о кресте. Ни одно другое имя не удостаивается такого почитания и такой защиты Святого Духа подобным путем, как имя Иисуса.

Таким образом, как в нашей частной жизни, так и в служении церкви только крест Христа, который поверг сатану, может торжествовать над ним. И сегодня все еще справедливо утверждение «они победили его кровию Агнца и словом свидетельства своего, и не возлюбили души своей даже до смерти» (Откр. 12:11). Бескомпромиссное свидетельство об Иисусе Христе имеет первостепенное значение. Такое же, как и наша готовность при необходимости отдать нашу жизнь за Него. Но и первое, и второе немыслимо без сути нашей веры и проповеди, а именно объективной, решающей победы Агнца над всеми силами тьмы, которые Он покорил, пролив Свою Кровь на кресте.

[52] 1 Пет. 5:8-9; Иак. 4:7.

Часть четвертая

ЖИЗНЬ ПОД СЕНЬЮ КРЕСТА

10

ТОРЖЕСТВУЮЩАЯ ОБЩИНА

Если после прочтения предыдущих глав у вас сложилось мнение о чрезмерно субъективном взгляде автора на крест, то восстановить равновесие призван настоящий раздел. Ведь в Новом Завете, который пронизан глубоко личным чувством Павла: «Я сораспялся Христу... а что ныне живу во плоти, то живу верою в Сына Божия, возлюбившего меня и предавшего Себя :за меня», также утверждается и о том, что Иисус Христос «дал Себя за нас, чтобы избавить от всякого беззакония и очистить Себе народ особенный, ревностный к добрым делам»[1]. Таким образом, Он предал Себя распятию на кресте не ради спасения отдельных людей и увековечения их одиночеств, а для создания нового сообщества людей, которые будут принадлежать Ему, любить друг друга и стремиться послужить миру. Этому обществу надлежит стать обновленным и заново объединившимся человечеством во главе с Иисусом Христом как вторым Адамом. Оно должно включать в себя представителей всех народов (как иудеев, так и язычников) на равных правах. Христос умер в унизительном одиночестве, отвергнутый Своими соотечественниками и покинутый Своими учениками; но после того, как поднялся на крест, Он стал привлекать к Себе всех и каждого. А начиная со дня Пятидесятницы, стало очевидно, что обращение ко Христу означает также обращение в Его общину по мере того, как люди смещают центр внимания от своего «я» к Нему, от «рода сего развращенного» — к альтернативному обществу, которое Он собирает вокруг Себя. Эти два перемещения — возникновение преданности Христу и изменение социальных ориентиров — неотделимы друг от друга[2].

Новый Завет посвящает много времени описанию этого нового общества освобожденных людей и даруемых им привилегий, ценностей, норм, прав и судьбы. Тема этого раздела: общество Иисуса — общество креста. Возникшее благодаря кресту, оно продолжает жить крестом и под его сенью. Наше мировоззрение и образ действий теперь подчинены кресту. Все наши отношения кардинально изменились под его влиянием. Крест — это не просто символ, указывающий на нашу принадлежность, и не знамя, под которым мы маршируем. Это компас, дающий верное направление в дезориентированном мире. Под влиянием Креста коренным образом изменяется наше отношение к Богу, к себе, к другим людям, к проблемам насилия, страдания как в христианских кругах, так и вне их. Каждому из этих четырех аспектов будет посвящена отдельная глава.

Новое отношение к Богу

Четыре символа спасения, рассмотренные в 7-ой главе, свидетельствуют о нашем новом отношении к Богу. Теперь, когда Он поступил в соответствии со Своей любовью и отвратил от нас Свой гнев, мы были оправданы Им, избавлены для Него и примирились с Ним. Примирение с Богом включает в себя понятия «доступа» и «близости», которые являются аспектами нашего динамического познания Бога или «жизни вечной» (Деян. 17:3). Эти близкие отношения, пришедшие на смену былому тягостному отчуждению, характеризуются несколькими отличительными чертами.

Во-первых, они отличаются *смелостью.* Апостолы любят обозначать это понятие словом «парресиа», что значит «бесстрашие, открытость, откровенность, ясность речи» (AG), как в нашем свидетельстве миру, так и в молитвах Богу. Благодаря Христу мы

[1] Деян. 2:40-41; Гал. 2:20; Тит. 2:14.
[2] Ин. 12:32 (ср. 11:52); Деян. 2:40-47; Рим. 5:12-19; Еф. 2:15; 3:6;Откр. 7:9.

«имеем дерзновение («парресиа») и надежный доступ» к Богу. Под покровительством Христа-Первосвященника нам дана «парресиа» приходить к Божьему «престолу благодати», а благодаря Крови Христовой — «входить во святилище» Божьего присутствия[3]. Такой свободный доступ, такая откровенность при обращении к Богу в молитве неотделимы от смирения, так как они являются исключительной заслугой Христа, а не человека. Его кровь, очистившая нашу совесть, что было невозможно в ветхозаветные времена, обещание Бога не вспоминать больше о наших грехах — все это позволило позабыть о страхах и уверенно смотреть в будущее. Какой силой наполнены размышления Павла, утверждающего, что если, будучи врагами Богу, мы были оправданы и примирились с Ним смертью Христа, «то кольми паче», уже получив оправдание и примирение, в последний день мы спасемся от Божьего гнева. Теперь, пребывая «во Христе», мы уверены, что Бог «все» располагает к нашему благу и что ничто не может отлучить нас от Его любви[4].

Второй отличительной чертой наших новых отношений с Богом является *любовь*. Воистину, «будем любить Его, потому что Он прежде возлюбил нас». Раньше мы трепетали перед Ним. Но теперь любовь изгнала наш страх. Любовь вызвала ответную любовь. Божья любовь, проявившаяся во Христе, с одной стороны, освободила нас, а с другой — поставила в безвыходное положение, так как не оставила нам другого выбора, кроме возможности прожить оставшиеся годы для Него, посвящая себя служению в поклонении и благодарности Ему[5].

Радость — это третья отличительная черта тех, кто был освобожден крестом. Когда изгнанники из Вавилона возвратились в Иерусалим, их «уста были полны веселья», а их «язык — пения». Прежнее отчуждение и унижение были позади. Бог освободил и возродил их.

Они сравнивали свое радостное настроение с празднеством урожая: «Сеявшие со слезами будут пожинать с радостью. С плачем несущий семена возвратится с радостью, неся снопы свои». Первые христиане едва сдерживали себя, когда они совместно вкушали пищу «в веселии»[6]. Насколько же больше должны радоваться в Господе мы, избавившиеся от гораздо более тягостного рабства?

Не следует считать смелость, любовь и радость сугубо личными и внутренними чувствами, поскольку именно ими пристало характеризовать и наши общественные поклонения. Та толика времени, которую мы проводим вместе в День Господень и которая отнюдь не должна быть оторвана от остальной нашей жизни, предназначена для того, чтобы непосредственно указывать нам на это. Смиренно, как грешники, но храбро, как прощенные грешники, мы спешим войти в Божье присутствие, откликаясь на Его любовь ответной любовью, и прославляя Его не только игрой на музыкальных инструментах, но и изливая нашу радость в хвалебных песнях. В. М. Клоу прав, когда призывал обратить внимание на пение как уникальную черту христианского прославления, и на причины, побуждающие нас к пению:

«Ни в этом, ни в грядущем мире нет другого прощения, кроме прощения, даруемого крестом Иисуса. «Прощение грехов проповедано вам в этом человеке». Языческие религии едва знали наш мир... Великие подвижники буддизма и магометанства не оставляют места ни необходимости, ни благодати примирения. Самое очевидное доказательство тому является и самым простым. Оно содержится в христианских гимнах. Буддистский храм никогда не оглашается возгласами хвалы. Магометане никогда не поют. Наивысшие их молитвы наполнены лишь покорностью и прошением. В них не часто можно услышать радостную нотку благодарности. Из их уст не услышать

[3] Еф. 3:12; Евр. 4:16; 10:19.
[4] Рим. 5:9-10; 8:28, 38-39; Евр. 9:14; 8:12 и 10:17 (ср. Иер. 31:34).
[5] 1 Ин. 4:18-19; 2 Кор. 5:14-15.
[6] Пс. 125; Деян. 2:46 («агаллиазис» значит «восторг»).

ликующей песни прощенного грешника»[7].

В отличие от мусульман, христиане радостно поют как только собираются вместе. Общество христиан — это общество радости.

Павел выражает знакомое всем нам чувство радостного подъема, проводя параллель с наиболее известным иудейским праздником: «Пасха наша, Христос, заклан за нас. Посему станем праздновать...» (1 Кор. 5:7). Строго говоря, «Пасха» обозначала совместный ужин, который ели вечером при наступлении пятнадцатого дня месяца Нисан сразу же после заклания пасхального агнца, которое происходило днем 14-го Нисана, хотя впоследствие словом «пасха» стали обозначать следующую за этим днем пасхальную неделю. Основанием для этого радостного празднования явилось дорогостоящее избавление народа из Египта. Но тем большую ценность имеет избавляющая нас крестная Жертва Иисуса Христа. И поскольку Он, Пасхальный Агнец, был заклан, и, благодаря пролитию Его драгоценной Крови, нам дарована свобода, мы призваны соблюдать Пасху. По большому счету всю жизнь христианского сообщества нужно воспринимать как праздник, на котором мы с любовью, радостью и дерзновением славословим то, что сделал для нас Бог во Христе. Такое наше славословие мы вливаем в прославление небесное, присоединясь к «ангелам и архангелам, всему сонму небесному», и вместе с ними воздаем Богу славу. А поскольку прославление Бога — это, в сущности, признание Его достоинства, мы присоединяемся к небесному хору и воспеваем Его достоинство как Создателя и Избавителя:

«Достоин Ты, Господи, принять славу и честь и силу; ибо Ты сотворил все, и все по Твоей воле существует и сотворено» (Откр. 4:11).

«Достоин Агнец закланный принять силу и богатство, и премудрость и крепость, и честь и славу и благословение» (Откр. 5:12).

Поразительно, что Павел обращается к теме пасхального Агнца и пасхального ужина посреди весьма мрачной главы, в которой он укоряет коринфян за их нравственную распущенность. Несмотря на то, что одним из членов их общины допущен проступок кровосмешения, они не выказывают даже признаков смиренной печали или сожаления. Он наставляет их отлучить оскорбителя от церкви и предупреждает о том, что этот грех грозит распространиться в их среде, если они не предпримут решительных шагов по его искоренению. «Разве не знаете, что малая закваска квасит все тесто?» — спрашивает он (1 Кор. 5:6). И именно эта параллель с дрожжами (закваской) напоминает ему о Пасхе и празднике опресноков. Когда христиане «празднуют», они должны делать это «не со старою закваскою, не с закваскою порока и лукавства, но с опресноками чистоты и истины» (ст. 8). Ведь христианский праздник коренным образом отличается от языческих, которые обычно сопровождались неистовством и часто превращались в пьяные и разнузданные оргии. Христианские праздники должна отличать святость, так как посредством креста Христос желал «представить вас святыми и непорочными и неповинными пред Собою» (Кол. 1:22).

Жертва Христа и жертва наша

Хотя жизнь христианина — это нескончаемый праздник, Причастие — непосредственный эквивалент Пасхи в христианстве. Поэтому оно занимает центральное место в торжествующей жизни церкви. Причастие учреждено Иисусом во время празднования Пасхи, а именно, во время Пасхального ужина, и Он намеренно заменил церемониальное чтение «это хлебы скорби, которые вкушали отцы наши» на «это Тело Мое, ломимое за вас... Это Кровь Моя, пролитая за вас...» Хлеб и вино, которые мы принимаем в день этого христианского праздника, обязывают нас оглянуться на крест

[7] W. M. Clow, Cross in Christian Experience, p 278. На возможные возражения по поводу того, что в Коране Аллах постоянно именуется «Сочувствующим, Милостивым», а иногда даже «Прощающим» (напр. Сура. 40), мы ответим тем, что, несмотря на это, его прощение необходимо заслужить и оно никогда не дарует ся как безвозмездный дар человеку, его не заслуживающему. Потому в прославлении мусульман и отсутствует торжествующая радость.

Христа и с благодарностью вспомнить, что Он претерпел и что завоевал на кресте.

Протестантские церкви традиционно называют крещение и Хлебопреломление либо «таинствами Евангелия» (поскольку они наглядно представляют основные факты Благой Вести), либо «таинствами благодати» (поскольку они в живой форме демонстрируют Божий милостивый шаг к спасению людей). Оба выражения справедливы. В этих евангельских таинствах воплотился первый порыв — Бога к человеку, а не человека к Богу. Омовение водой при крещении символизирует либо очищение от греха и излияние Святого Духа (если крещение проводится обливанием), либо отождествление со смертью и воскресением Христа (если крещение проводится погружением), либо и то, и другое. Мы не крестим себя сами. Мы принимаем крещение, и производимые над нами действия символизируют спасение, даруемое Христом. Подобно этому при совершении причастия выполняются следующие основные действия: кто-то берет, благословляет, преломляет и раздает хлеб, а затем берет, благословляет, наливает и раздает вино. Мы не берем (или не должны брать) хлеб и вино сами. Кто-то передает их нам, а мы их только принимаем. И когда мы совершаем внешние действия — вкушаем хлеб и выпиваем вино, то духовно по вере принимаем в наши сердца Христа Распятого. Таким образом, при совершении обоих таинств мы играем в какой-то мере пассивную роль, являясь получателями, а не донорами, облагодетельствованными, а не благодетелями.

В то же время крещение признают подобающим способом исповедания веры, а Хлебопреломление — благодарения. Отсюда и все возрастающая популярность слова «Евхаристия» (от греч. «благодарение») как второго названия причастия. А поскольку «предлагать» — это, другими словами, «жертвовать», тоне удивительно рождение термина «евхаристическая жертва». Но имеет ли он право на существование? Что он обозначает?

Для начала следует определиться относительно пяти пунктов, указывающих на связь тех действий, которые совершаются во время причастия, с самопожертвованием Иисуса Христа на кресте. Во-первых, мы *вспоминаем* Его жертву. «Сие творите в Мое воспоминание», — говорил Он (1 Кор. 11:24-25). Действительно, заповеданные нам действия с хлебом и вином придают этому воспоминанию живой и драматический характер. Во-вторых, мы *принимаем* ее заслуги. Цель этой части служения не столько «поминовение», сколько «приобщение» (греч. «койнониа»): «Чаша благословения, которую благословляем, не есть ли приобщение Крови Христовой? Хлеб, который преломляем, не есть ли приобщение Тела Христова?» (1 Кор. 10:16). В связи с этим Евхаристию справедливо называют «Святым Причастием» (поскольку посредством ее мы можем приобщиться к Христу) и «Хлебопреломлением» или «Вечерей Господней» (поскольку с ее помощью мы можем укрепляться Христом, и даже наслаждаться Им). В-третьих, мы *провозглашаем* Его жертву: «Всякий раз, когда вы едите хлеб сей и пьете чашу сию, смерть Господню возвещаете, доколе Он придет» (1 Кор. 11:26). Хотя Его смерть наступила много веков назад, мы все еще возвещаем к ней сегодня. Однако Хлебопреломление — только временная мера. Она указывает как на пришествие Господа в будущем, так и на Его смерть в прошлом. Это не только поминальная трапеза по Христу Распятому, но и предвкушение Его небесного пира. Таким образом, оно охватывает все время от первого до второго Его пришествия. В-четвертых, мы *приписываем наше единство* Его жертве. Ведь мы никогда не совершаем Хлебопреломления в одиночестве, уединившись в своей комнате. Нет, чтобы праздновать, мы «собираемся» вместе (1 Кор. 11:20). И осознаем, что нас объединяет наша сопричастность к плодам жертвы Христа: «Один хлеб, и мы многие одно тело; ибо все причащаемся от одного хлеба» (1 Кор. 10:17). В-пятых, мы *благодарим* Его за эту жертву, и в знак нашей благодарности отдаем себя, наши тела и души как «живую жертву» на служение Ему (Рим. 12:1).

Итак, каждый раз, участвуя в Хлебопреломлении, мы вспоминаем, принимаем, провозглашаем Его жертву на кресте, признаем ее основанием нашего единства и отвечаем на нее благодарной хвалой. Тем не менее, остается открытым вопрос:

существует ли более тесная связь между той жертвой, которую Христос принес на кресте, и жертвой благодарения, приносимой нами при совершении Евхаристии, между Его «умирающей» жертвой и нашей «живой» жертвой? Именно этот вопрос и является камнем преткновения, разделяющим христианский мир, начиная с шестнадцатого века и по сей день, и который является предметом горячих экуменических споров. Мы не можем рассуждать о церкви как о «торжествующей общине», не углубившись в природу Евхаристии.

Уже в раннем послеапостольском периоде Отцы молодой христианской церкви начали говорить о Хлебопреломлении, используя слова, касающиеся жертвоприношения. Они видели в нем исполнение пророчества, записанного в тексте Мал. **1:11.** «На всяком месте будут приносить фимиам имени Моему, чистую жертву; велико будет имя Мое между народами, говорит Господь Саваоф»[8]. Но неосвященные хлеб и вино как «чистое подношение» были символами творения, посредством которых люди выражали свою благодарность. К жертвоприношению в древности также относили молитвы, поклонение и подаяние нищим. И только в середине третьего века, во времена Киприана, Епископа Карфагенского, сама Вечеря Господня была названа истинной жертвой, в которой священник предлагал Богу страдания Христовы подобно тому, что делал при жертвоприношении еврейский священник в Ветхом Завете. Это и послужило отправной точкой для постепенного развития средневековой католической доктрины Евхаристии, гласящей, что священник христианской церкви предлагает Христа, действительно принимающего участие в церемонии хлеба и вина в качестве умилостивительной жертвы Богу за грехи живущих и умерших. Реформаторы решительно выступили именно против этой доктрины.

Несмотря на то, что Лютер и Кальвин расходились в вопросе о понимании значения Евхаристии, все реформаторы были едины в оппозиции по отношению к жертвоприношению во время мессы и старались провести четкую линию между крестом и таинством, между жертвой, которую Христос принес за нас, и жертвой, которую мы приносим в Нем. Крэнмер четко определил эти различия:

«Существует только одна жертва, называемая умилостивительной или милостивой, то есть, такая жертва, которая умиротворяет Божий гнев и возмущение и дарует милость и прощение всех наших грехов... И, хотя в Ветхом Завете упоминаются некоторые жертвы, обозначавшиеся этим же термином, в действительности существует только одна жертва, благодаря которой прощаются наши грехи и изливается Божья милость и благосклонность — смерть Сына Божия, Господа нашего Иисуса Христа. Никогда не было и не будет другой примирительной жертвы. Она — честь и слава нашего Первосвященника, и в этом подвиге не может быть Ему ни сотрудника, ни преемника...

Существует другой вид жертвы, который не может примирить нас с Богом. Его приносят примиренные со Христом люди. Ее назначение — выполнять наши обязательства перед Богом и показать свою благодарность Ему, потому они нарекутся жертвами хвалы, славы и благодарения.

Первую жертву принес Богу за нас Христос, вторую мы сами приносим Богу при посредничестве Христа»[9].

Как только было произведено это четкое разграничение, Крэнмер решился руководствоваться им и в своих действиях. Служитель, получивший соответствующее помазание, имел право называться «священником» (так как английское слово «прист», т.е. священник, является сокращением греческого слова «пресвитер», означавшего

---

[8] Мал. 1:11 цитируется «Дидахе» (14.1), а также Иринеем, Тертуллианом, Иеронимом и Евсевием. См. исследование патристических утверждений, относящихся к «жертве» в: Waterland, Daniel, A Review of the Doctrine of the Eucharist (1737; Clarendon Press, 1896), pp. 347-388, а также Green, E. M. B. 'Eucharistic Sacrifice in the New Testament and the Early Fathers', in Eucharistic Sacrifice, ed. J. I. Packer (Church Book Room Press, 1962), особенно pp. 71-78.

[9] Cranmer, On the Lord's Supper, p. 235.

«старейшина»), но всякое упоминание слова «алтарь» было исключено из Книги Общей Молитвы *(Прим. ред. 25)* и заменено на «стол», «священный стол», «Господень стол» или «столпричастия». Крэнмер ясно осознавал, что Причастие — это вечеря, которую служитель раздает со стола, а не жертва, которую священник приносит на алтаре. Форма проведения им последнего причастия находилась под влиянием того же решения, так как благодарное самоподношение прихожан в качестве живой жертвы Господу вытекало из Молитвы освящения (в том же значении, которое она имела в его первом причастии, замещая собой жертву Христа средневековой мессы) и логично помещалось после принятия хлеба и вина как «молитвы причастия». Такая последовательность актов, совершаемых при Вечере Господней, исключала какое бы то ни было ложное истолкование и представляла жертвоприношение прихожан как дань их хвалы в благодарность за жертву Христа, заслуги которой они еще раз приняли по вере.

Писание подтверждает доктрину Крэнмера как в вопросе защиты уникальности жертвы Христа, так и в указании на то, что наши жертвы выражают нашу благодарность, а не обеспечивают нам Божью благосклонность. На исключительную завершенность жертвы Христа указывает наречие «хапакс» или «эфапакс» (что значит «однажды и навсегда»), которое употребляется в Послании к Евреям пять раз. Например, «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». И еще: «Он же однажды, к концу веков, явился для уничтожения греха жертвою Своею»[10]. Вот почему, в отличие от ветхозаветных священников, которые стояли в храмовом служении, многократно принося одни и те же жертвы, Иисус Христос, «принеся одну жертву за грехи, навсегда» воссел по правую руку от Бога, выполнив Свою миссию (Евр. 10:11-12).

Однако, несмотря на то, что Его миссия по искуплению людей уже завершена, Он продолжает Свое служение на небесах. Он делает это не для того, чтобы «принести» еще какую-то жертву Богу, поскольку на кресте Он принес жертву раз и навсегда; и не для того, чтобы «преподносить» ее Отцу, умоляя Его принять ее, поскольку признание жертвы засвидетельствовано Его воскресением, а для того, чтобы быть в качестве защитника и на основании однажды принесенной жертвы «ходатайствовать» за грешников. Именно в этом и состоит Его «священство непреходящее», так как это ходатайство было в равной степени и служением священника, и жертвоприношением: Он «всегда жив, чтобы ходатайствовать» за нас[11].

Таким образом, уникальность жертвы Христа не означает, что мы больше не можем приносить Ему какие бы то ни было жертвы — просто их сущность и цели изменились. Теперь это жертвы не материального, а духовного характера, их цель — не умилостивление, а приобщение или проявление ответной благодарности. В этом состоит второе подтверждение позиции Крэнмера, которое мы находим в Библии. Новый Завет характеризует церковь не только как общину святых, «священство святое», но и как «царственное священство», в которое все Божьи люди входят на равных правах как «священники»[12]. Это хорошо известный принцип «всеобщего священства», на котором делали особое ударение реформаторы. Вследствие того, что все святые названы священством, слово «священник» (греч. «хиереус») в Новом Завете никогда не используется по отношению к помазанному служителю, поскольку он приносит ту же жертву, что и окружающие его верующие, и не делает никаких жертвоприношений, отличных от окружающих его Божьих людей.

Какие же в таком случае духовные жертвы приносит Богу Его «священство святое»? Писание говорит о восьми таких жертвах. Во-первых, мы должны представлять Богу тела наши «в жертву живую, святую» на служение Ему. Это напоминает

---

[10] Евр. 7:27; 9:26. Ср. Евр. 9:12,28; 10:10; а также Рим. 6:10 и 1 Пет. 3:18.
[11] Евр. 7:23-25; 1 Ин. 2:1-2.
[12] 1 Пет. 2:5, 9; Откр. 1:6.

материальное жертвоприношение, но обозначено оно выражением «наше разумное служение» (Рим. 12:1), по-видимому, потому, что она угодна Богу только в том случае, когда она исходит от благоговеющего сердца. Во-вторых, мы предлагаем Богу нашу хвалу, прославление и благодарность, «плод уст, прославляющих имя Его»[13]. Третья наша жертва — молитва, которая, согласно словам из Библии, возносится к Богу как фимиам, а четвертая — «сердце сокрушенное и смиренное», которое Бог примет и не презрит[14]. В-пятых, вера названа «жертвой и служением», а в-шестых, наши подаяния и добрые дела, так как «таковые жертвы благоугодны Богу»[15]. Седьмая жертва — наша жизнь, которую нужно изливать в служении Богу, даже вплоть до смерти, тогда как восьмой жертвой выступает особая жертва благовестника, чья проповедь Евангелия названа «священнодействием», поскольку он может предлагать Богу обращенных им язычников как «приношение», которое «благоприятно Богу»[16].

Восемь вышеперечисленных жертв являются, выражаясь словами Даниила Вотерлэнда, «истинными и евангельскими приношениями Богу», поскольку они обусловлены Евангелием, а не законом, и выражают благодарность людей в ответ на Божью благодать во Христе[17]. Это дары духовные и «внутренние», будучи облечены в форму «либо добрых мыслей, либо добрых слов, или добрых деяний, все они исходят из сердца»[18]. А Евхаристия, как писал далее автор, может классифицироваться как жертва постольку, поскольку она является поводом, как вспомнить о жертве Христа, так и приносить Богу в ответную жертву всего себя.

Католическая контрреформация

Протестантская Реформация, включая тщательно проводимое ею разделение между жертвами Христа и человека, подверглась осуждению католической церковью на Тридентском Соборе (1545-1564). Заседание XXII (1562) было посвящено жертвоприношению в виде мессы.

«Ввиду того, что в священном жертвоприношении, входящем в мессу, участвует и отдает Себя в бескровную жертву тот же Христос, который однажды предал Себя на кровавую жертву на алтаре креста, священный синод утверждает, что она имеет реальное умилостивительное значение... Господь, удовлетворенный этой жертвой, посылает нам благодать и дар покаяния **и** прощает самые тяжкие грехи и преступления. Агнец неизменен: священники приносят в жертву Того же, Кто однажды отдал Себя в жертву на кресте, отличен только способ жертвоприношения»[19].

«Если же кто-то говорит, что во время мессы мы не приносим Богу истинной и настоящей жертвы..., тому да будет анафема» (Канон 1).

«Если кто-то говорит, что словами «делайте сие в Мое воспоминание» Христос не соделал Апостолов священниками, или не предписал им и другим священникам предлагать Богу Его Тело и Кровь, тому да будет анафема» (Канон 2).

«Если кто-то говорит, что жертвоприношение, совершаемое во время мессы — только приношение хвалы и благодарения или же, что оно является только воспоминанием о жертвоприношении, совершенном на кресте, а не умилостивительной жертвой, тому да будет анафема» (Канон 3).

Каноны Тридентского Собора до сих пор в силе как часть официальной доктрины Римокатолической церкви. Их сущность получила подтверждение в последние пятьдесят лет, например, в двух папских энцикликах. Папа Пий XI в *Ad Catholici Sacerdotii* (1935) писал о мессе, что она является «истинным жертвоприношением... которое приносит ощутимые результаты». Более того, «несказанное величие земного священника

---

[13] Евр. 13:15. Ср. Пс. 49:14, 23; 68:31-32; 115:18.
[14] Откр. 5:8; 8:3-4; ср. Мал . 1:11; Пс. 50:19; ср. Ос. 14:1-2.
[15] Флп. 2:17; 4:18; Евр. 13:16; ср. Деян. 10:4.
[16] Флп. 2:17; 2 Тим. 4:6; Рим. 15:16.
[17] Daniel Waterland, Review of the Doctrine of the Eucharist, pp. 344-345.
[18] Ibid. p. 601.
[19] H. J. Schroeder (ed.), Canons and Decrees, Session 22, chapter 2.

проявляется во всем его великолепии», поскольку «он властен над самим телом Иисуса Христа». Сначала он «представляет его на нашем алтаре», а затем «во имя Самого Иисуса Христа предлагает его в бесконечно приятную Небесному Владыке жертву» (с. 8-9). В *Mediator Dei* (1947) Папа Пий XII подтверждает, что жертвоприношение во время причастия «представляет», «узаконивает», «возобновляет» и «демонстрирует» жертвоприношение, совершившееся на кресте. В то же время он характеризует его как «жертвоприношение, в действительности и по праву происходящее» (пар. 72), говорит, что «на наших алтарях Он (Христос) ежедневно отдает Себя в жертву ради нашего искупления» (пар. 77). Он добавляет, что месса «ни в коей мере не умаляет достоинства жертвоприношения, совершившегося на кресте», поскольку она «служит напоминанием о том, что нет иного спасения, кроме спасения, даруемого крестом» (пар. 83). Но, несмотря на это заявление, называя Евхаристию в том же параграфе «ежедневным жертвоприношением» Христа, они принижают историческую завершенность и бессрочную достаточность креста.

Эти каноны Тридентского Собора и последующие папские энциклики содержат три особо неприемлемых положения, которые требуют разъяснения. Они подразумевают, что жертвоприношение во время мессы, являющееся ежедневной, хотя и бескровной жертвой Христа:

(1) отлично от Его кровавой Жертвы на кресте и дополняет ее,

(2) совершается человеком-священником,

(3) является «воистину умилостивительным».

В противоположность этому реформаторы утверждали, как обязаны утверждать и мы, что жертвоприношение Христа:

(1) совершено однажды на все времена на кресте (следовательно, оно не может быть восстановлено или каким-либо образом дополнено),

(2) совершено Им Самим (следовательно, люди не могут совершить его или принять в этом участие),

(3) является исчерпывающим удовлетворением за грех (следовательно, любое упоминание о дополнительных умилостивительных жертвах концептуально умаляет ее ценность).

Тем не менее, сравнительно недавно католические теологи совместно с некоторыми другими учеными выдвинули ряд более умеренных теорий. Желая сохранить концепцию жертвоприношения в Евхаристии, которая связывает наши жертвы с жертвой Христа, они в то же время стали отрицать, что Его уникальную жертву можно каким-либо образом заменить или дополнить, что мы можем что-либо предложить Христу или что Евхаристия имеет умилостивительное значение. Некоторые из них отрицают все три положения.

Мне кажется, что, поставив на второй план хронологическую последовательность, стоит начать со Второго Ватиканского Собора (1962-1965). С одной стороны, епископы цитировали и подтверждали решения, принятые 400 лет назад на Тридентском Соборе, в частности, то из них, согласно которому Христос «присутствует в жертвоприношении мессы...», «Тот же, Кто принес Себя в Жертву на кресте, и сейчас, посредством священников, приносит Себя в жертву»[20]. Отмечаются и недопустимые утверждения, согласно которым священник должен указывать верующим на необходимость «во время причастия приносить Богу Отцу Божественную Жертву»[21]. С другой стороны, выдвигались на первый план два новых положения: во-первых, Евхаристия не повторяет, а увековечивает крест, а во-вторых, жертвоприношение Причастия совершают не священники, а Христос и все собрание верующих. Например, сказано, что Христос «учредил жертвоприношение Евхаристии... чтобы увековечить Жертву, принесенную на

[20] Установление о Священной Литургии, 1.1.7.

[21] Декрет о служении и жизни священников, И.5.

Кресте на все века, предшествующие Его Второму Пришествию»[22]. Кроме того, утверждается, что роль священников состоит в том, чтобы, «выступая от лица Христа, они объединяли жертвоприношения верующих с жертвой их Главы. Вплоть до Пришествия Господа... они представляют и воплощают в жертвоприношении мессы единственную Жертву Нового Завета, а именно, жертвоприношение Христа Своему Отцу в виде безупречной Жертвы, совершенной однажды и на все времена»[23].

В этих утверждениях, как выраженных словесно, так и невысказанных, можно усмотреть попытки сгладить острые углы Тридента. Тем не менее, эти два новые положения все-таки неприемлемы, так как Жертва креста не может быть «увековечена», а наши жертвы не могут быть «объединены» с Христовой Жертвой. «Утвержденное положение о Евхаристии», разработанное АРКМК (Англиканской Римокатолической Международной Комиссией), по-видимому, оставило далеко позади даже эти добавления к Триденту. Члены этой Комиссии не только отказывают называть Евхаристию «умилостивительной», но решительно настаивают на абсолютной завершение креста: «Смерть Христа на кресте... была единственной, совершенной и достаточной жертвой за грехи нашего мира. То, что совершил однажды и навеки Христос, не может быть каким-либо образом повторено или дополнено. Любые попытки установит связь между жертвоприношением Христа и Евхаристией не должны затмевать эту фундаментальную истину христианской веры»[24].

Крест и Евхаристия

Какая же существует связь между крестом и Евхаристией? Последние рассуждения выкристаллизовал и две главные идеи, а именно: вечное небесное служение Христа и единство церкви как Тела Христова с Иисусом.

В соответствии с первым, жертва Христа представляется «продолжающейся» (или, как было сказано на Втором Ватиканском Соборе, «увековеченной»), и таким образом считается, что Он непрерывно приносит Себя в жертву Отцу. Так, Дон Грэгори Дикс, развивая эту мысль в «Порядке литургии», отрицает точку зрения, согласно которой «жертвоприношение Иисуса» произошло в момент Его смерти. Напротив, он утверждает, что «Его жертвоприношение началось с момента Его Боговоплощения и будет продолжаться вовеки на небесах» (с. 242-243). Р. Дж. Коутс объясняет значение этой идеи для ее сторонников, а именно: церковь в определенном смысле участвует в непрекращающемся самопожертвовании Христа, тогда как, несомненно, «Церковь не может предлагать Христа на земном алтаре, если Он в то же время ил будет возлагать Себя на небесный алтарь»[25].

Но Новый Завет не утверждает, что Христос постоянно приносит Себя в жертву Отцу. Разумеется, Отец, Сын и Дух Святой по любви постоянно посвящают Себя друг другу, но это равноценная взаимоотдача, и она в любом случае не стоит в одном ряду с конкретной исторической Жертвой Христа за грех. Справедливо и то, что Боговоплощение также было в определенной степени жертвой, поскольку, войдя в человеческую плоть, Божий Сын и «уничижил Себя», и «смирил Себя» (Флп. 2:7-8), а в Своем служении Он показал, что «не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить» другим. Однако, согласно учению Христа и Его Апостолов, апогеем Боговоплощения и служения стало Его добровольное предание Себя на крест для искупления многих (Мк. 10:45). Именно это историческое событие — Его смерть за наши грехи — Писание называет Его Жертвоприношением за наши грехи, и оно было завершено на кресте. Оно не может не только повториться, но и быть растянутым во

---

[22] Установление о Священной Литургии, 11.47.

[23] Догматическое установление о Церкви, III.28.

[24] «Итоговый отчет» Англиканской Римокатолической Международной Комиссии, с. 13. См. также критический его анализ с евангельских позиций под заглавием «Евангельские англикане и «Итоговый отчет» АРМК», проведенный под эгидой Собора Англиканской Евангельской Церкви.

[25] R. J. Coates, «Doctrine of Eucharistic Sacrifice», p. 135.

времени или продлиться. «Свершилось!» — воскликнул Он. Вот почему на небесах для Христа нет алтаря, а есть только Его престол. На нем Он восседает, как царь, совершив искупление людей и ходатайствуя за нас на основании того, что Он сделал и совершил. Ричард Коутс прав, побуждая нас оберегать «исключительное высокое положение Жертвы Голгофы»[26].

Этой же теме посвящена и забытая монография Алана Стиббза «Завершенный труд Христа» (Stibbs A. *The Finishes Work of Christ*, 1954). Он приводит довод Майкла Рэмси, который утверждает, что, поскольку Христос навеки остается первосвященником, а «священство означает жертвоприношение», во Христе «всегда будет присутствовать дух самопожертвования, который неповторимо раскрылся на Голгофе, в нашем мире греха и смерти» (с. 5). Дональд Бэйлли также утверждает, что Божественное принятие греха на Себя не ограничено во времени одним моментом, но «в самой сущности и жизни Бога присутствует непрекращающееся искупление», получившее свое видимое проявление на кресте (с. 6). Алан Стиббз, напротив, указывает, что сами пожертвование Христа ради нашего спасения «несомненно представлено в Писании как событие исключительно земное и историческое, конечная цель Боговоплощения, заключения в плоть и кровь в определенный момент времени и в конкретном месте при Понтии Пилате», и что «этим однажды и на все времени совершенным действием совершено необходимое и предназначенное искупление» (с. 8). Обязан ли Христос, несмотря на это, непрестанно, будучи на небесах, приносить ту же жертву, которую Он однажды и навсегда принес на земле? И действительно ли необходимо утверждать это, исходя исключительно из того, что в Послании к Евреям Он назван «священником навеки»? Нет. Бессрочное священство не обязывает Его к бессрочному жертвоприношению. Далее Стиббз проводит поясняющую параллель между священством и материнством:

«Общепризнанно, что акт жертвоприношения был необходим, чтобы Христос стал священником... так же, как и акт рождения ребенка является непременным условием того, чтобы женщина стала матерью. Относительно материнства это не значит, что и впредь женщина будет непрестанно рождать тех, кто называет ее «мамой». Тот факт, что она родила детей, является для них не только неотъемлемым, но и завершившимся делом. Теперь она выполняет другие, дополняющие первую задачи материнства, которые не ограничиваются рождением детей. Так же и в случае священства Христа: Его умилостивительная Жертва является не только неотъемлемым, но и завершенным делом... Как и в случае материнства, кроме столь успешно выполненной основной задачи священника существуют другие, дополняющие ее деяния благодати, которые священник совершает ради уже примиренных Им людей (в частности, это небесное ходатайство)» (с. 30-31).

Второй аспект, о котором я бы сказал, как об «умеренной» позиции, более связан с бесспорно библейским учением, гласящим, что церковь является Телом Христовым, и живет она в единстве со своим Главой. Но эта библейская доктрина получила не библейское развитие. Согласно ей, Тело Христа предлагает себя в жертву Богу со своим Главой. Такое мнение является весьма распространенным. Популярное его изложение Габриэлем Гебертом в 1951 году повлияло на епископов англиканской церкви, присутствовавших на Ламбетской конференции (1958):

«С жертвой Евхаристии, этим очагом противоречий, связан воистину евангельский поворот, произошедший в наши дни с «католической» стороны, когда ее представители начали утверждать, что процедура жертвоприношения ни в коей мере не является ни повторением жертвоприношения Христа, ни жертвой, сколько-нибудь дополняющей Его единственную Жертву, а только участием в ней. Истинным священником, отправляющим эту службу, является Первосвященник Христос, а собранные в качестве членов Его Тела христиане призваны представлять перед Богом Его Жертву и приносить в жертву самих

[26] Там же, с 143.

себя через их союз с Ним»[27].

Подтверждая это, ламбетские епископы выдвигают и их собственное понимание вопроса. Суть его в том, что «мы сами, включенные в таинственное Тело Христово, и есть та жертва, которую мы приносим. Христос вместе с нами отдает нас в Себе Самом Богу»[28]. Ранее Мильям Тэмпл писал примерно то же самое: «Христос в нас представляет нас и Себя Отцу. Мы в Нем соглашаемся быть представленными таким образом»[29].

В последних утверждениях особо важно то, что в них не идет и речи о повторной жертве Христа или о том, что мы можем что-либо предложить Ему, поскольку сам Христос, глава, предоставляет Себя вместе со Своим Телом Отцу. Подобное этому сделано заявление и в «Утвержденном положении» АРМК, а именно: принимая Причастие, мы «включаемся в самопожертвование Христа» (с. 14, 20) или вовлекаемся в него Самим Христом. По мнению профессора Рована Вильямса, современного англо-католического теолога, имеющего авторитет в широких кругах, «наше «предложение» самих себя во Христе и Христом» и есть «основа Евхаристии»[30].

Другие предложенные теории пытаются совместить не нашу жертву, а либо нашу покорность, либо наше ходатайство с жертвой Христа. Например, профессор К. Ф. Д. Моул, акцентируя внимание ни понятии «койнониа», благодаря которому мы пребываем «во Христе», в единстве с Ним, писал, что «Богу предлагаются два вида покорности вместе: покорность Христа в нашей и наша покорность в Его покорности»[31]. С другой стороны, так называемый «Лимийский Текст» («Крещение, евхаристия и служение», 1982), который является плодом длившейся пятьдесят лет экуменической дискуссии и претендующий на звание «точки соединения важных теологических вопросов», сконцентрирован не на покорности, а на ходатайстве. Заявляя о том, что значительные события в жизни Христа (т.е. Его рождение, смерть и воскресение) «уникальны и не могут ни повториться, ни продлиться», он тем не менее утверждает, что «церковь объединяется с Божьим Сыном, своим великим Первосвященником и Ходатаем, в благодарении и ходатайстве»[32] и что «Христос присоединяет верных к Себе и включает их молитвы в Свое ходатайство, п потому верные преображаются, а их молитвы принимаются Богом» (П.4).

Возможно, меня спросят: чем же можно возразить на подобные утверждения? Действительно, они намеренно обходят три «неприемлемых пункта» в традиционных римокатолических постановлениях, о которых сказано выше. Неужели после того, как четко установлено, что самопожертвование Христа не может повторяться, что Евхаристия не имеет никакой умилостивительной силы и что наши жертвы не приносят нам награды, Голгофу и Евхаристию все еще нужно рассматривать отдельно друг от друга? Ведь в Новом Завете мы названы священниками и призваны возносить к Богу восемь наших «духовных жертв». Он также содержит примеры самоотреченной любви и покорности Христовой, к подражанию которой мы должны стремиться.

В таком случае, разве можно желать большего, нежели позволить нашему пожертвованию слиться собой с Его самопожертвованием? Не сбалансирует ли Его совершенство наши несовершенства? И более того, согласно документам Второго Ватикана, не сделается ли в таком случае «духовная жертва верующих» «совершенной благодаря слиянию с жертвой Христа»?[33] Разве это не приемлемо и не логично? Не будет ли отрицание этого признаком капризного упрямства?

---

[27] *G.* Hebert, in Ways of Worship, ed. P. Edwall, E. Hayman and W. D. Maxwell. Изданные в 1958 году Lambeth Conference Papers, Part 2, pp. 84, 85.
[28] Lambeth 1958, Part 2, p. 84.
[29] William Temple, Christus Veritas, p. 242
[30] Rowan Williams, in Essays on the Eucharistic Sacrifice, ed. Colin Buchanan, p. 34.
[31] C F. D. Moule, Sacrifice of Christ, p. 52.
[32] Baptism, Eucharist and Ministry, II.8. См. также Evangelical Anglicans and the Lima Text, критический анализ, сделанный Тони Прайсом для Собора Англиканской Евангельской Церкви.
[33] Декрет о служении и жизни священников, 1.2.

Боюсь, что в принятии такого рода рассуждений существуют реальные и серьезные препятствия. Во-первых, авторами Нового Завета нигде не высказывается мысль о том, что наше жертвоприношение сливается с жертвой Христа. Если они к чему-то и призывают нас, так это отдавать себя (как жертву) Богу в послушании по любви в трех ипостасях: во-первых, «подобно» Христу «живите в любви, как и Христос возлюбил нас и предал Себя за нас в приношение и жертву Богу, в благоухание приятное» (Еф. 6:2). Его самопожертвование должно стать примером для подражания. Во-вторых, те духовные жертвы, которые мы приносим Богу, должны возноситься «посредством» Иисуса Христа (1 Пет. 2:5), нашего Спасителя и Посредника. Поскольку ко всем этим жертвам примешана доля эгоизма, Бог может принять их только при содействии Иисуса Христа. В-третьих, мы должны приносить себя в жертву «Христу» или «для Христа», побуждаемые Его любовью прожить жизнь, искупленную от смерти и данную нам Господом, исключительно для Него (2 Кор. 5:14-15). Итак, мы должны совершать самопожертвования «подобно», «посредством» и «для» Христа. Именно эти предлоги использованы в Новом Завете. Нигде мы не встречаем указания на то, что наши жертвоприношения могут совершаться «во Христе» или «с Христом». Если нам действительно необходимо осознавать тождественность наших жертвоприношений с жертвой Христа, то кажется странным, почему об этом ни разу не упоминается. Разумеется, именно «во Христе» мы получили оправдание, прощение, были приняты в Божью семью и стали новыми людьми, но нигде не говорится, что мы поклоняемся Богу «во» Христе, в единстве с Ним, присоединяя нашу хвалу к Его хвале. Даже когда мы в нашем поклонении сольемся с небесным сонмом, а наше самопожертвование, наконец, очистится от всякого несовершенства, нигде не сказано, что и тогда наша хвала не объединится с Христовой. Нет, Он не останется объектом нашего поклонения, не станет прославлять вместе с нами, а мы — с Ним (см. Откр. 4:7).

Это подводит меня ко второму вопросу, который, несомненно, указывает на причину, по которой авторы Нового Завета воздерживаются от утверждения, что мы прославляем «во Христе и с Христом». Дело в том, что самопожертвования Искупителя и искупленных настолько качественно отличаются друг от друга, что попытка объединить их является вопиюще алогичной. Нам нужно вернуться к разграничению между этими двумя жертвоприношениями, данному Крэнмером: «умилостивительному» — возмещению за грех — и, хотя он и не обозначает его этим словом, «евхаристическому» — выражению нашей хвалы и почтения. Необходимо помнить, что жертва Христа является и первой, и второй, в то время как наши — только «евхаристическими». Смерть Иисуса была не только совершенным примером самоотреченной любви, в которой, по мнению Абеляра, Он предал Себя Отцу, повинуясь Его воле. Он также предал Себя в качестве выкупа за нас, став на наше место и приняв нашу смерть. Таким образом, Он принял смерть как наш заместитель, тем самым избавив нас от ожидавшей нас участи. Он также стал образом или примером, показывая, что мы должны делать. Если бы распятие произошло только для достижения последней цели, мы могли бы, несмотря на существующие различия, говорить о более тесной связи между нашими и Его жертвоприношениями, подобно тому, как Он, называя Бога «Отцом», позволил нам делать то же. Но крест был прежде всего умилостивительной и в этом смысле абсолютно уникальной Жертвой. Для того чтобы разобраться в этих двух значениях креста, нам потребуется внести в этот вопрос большую ясность, чтобы мы смогли увидеть уникальность того, что Даниил Вотерлэнд часто называл «величественной Жертвой креста»[34] и «огромнейшей Жертвой Христа Богочеловека» (с. 37). Подобный экскурс позволит прийти к выводу, что не только нелогично, но и невозможно объединять наши жертвы или даже намереваться попросить Его поднять нашу жертву до уровня Его жертвы.

Единственная допустимая связь между ними лишь в том, что, принося свою

[34] Daniel Waterland, Review of the Doctrine of the Eucharist, p. 343.

жертву, мы тем самым выражаем смирение и глубокую благодарность Спасителю за Его жертву.

Однако следует критически подойти и к этой евангельской позиции. Как было сказано, когда мы задумываемся о своем обращении, наши жертвы действительно выглядят как ответ на крест кающегося и недостойного грешника. Но не изменяется ли это положение тем, что Христос приглашает нас вернуться домой только после того, как мы приблизимся к Нему?

Не появляется ли в наших мыслях при этом нечто такое, что мы можем предложить и что может быть включено в жертвоприношение Христа? Именно это утверждается профессором Рованом Вильямсом. Он хочет реабилитировать «теорию, согласно которой целью жертвоприношения Христа является стремление сделать нас «литургическими» существами, способными принести себя, нашу хвалу и наши символические дары такому Богу, Который, насколько мы знаем, примет нас во Христе»[35]. И далее, «вследствие жертвоприношения Христа мы тоже можем почитаться достойными быть священниками и нести соответствующее служение» (с. 30). В таком случае является ли необходимым для литургии придать нам роль необращенных атеистов и заставить повторить наше спасение? Нельзя ли, напротив, считать нас людьми, уже пришедшими к Богу, ставшими Божьими детьми, а затем объединить нашу благодарность Отцу с самопожертвованием Христа на кресте (с. 26-27)? Эти вместе взятые вопросы не лишены определенной притягательной силы и смысла. Тем не менее полагаю, что ответ на них должен быть отрицательным. Ведь наши жертвы все-таки содержат зерно греха и потому должны приноситься «посредством» Христа, а не «во Христе или с Ним». Кроме того, Его жертва не только превосходит наши в качественном отношении, она отличается по своей природе. Поэтому нам не стоит, да это и небезопасно, соединять их вместе. Глубоко пропитавшая наши сердца гордыня так коварна, что мы можем с готовностью взлелеять мысль о том, что мы и сами можем кое-что предложить Богу. Рован Вильяме так не считает. Он предельно ясно высказывает суждение, согласно которому мы ничего не можем предложить, прежде чем что-то получим. Зная это и принимая во внимание наше ненасытное человеческое тщеславие, не должен ли этот факт недвусмысленно излагаться во время Хлебопреломления? Я согласен с Роджером Бесквитом и Колином Бучананом, которых цитирует Рован Виллиамс, в том, что «любой прогресс в жизни христианина зависит от краткого повторения тех условий, на которых данный человек был принят Богом» (с. 26). Литургия должна напоминать нам о них и не позволять их забывать.

Это верно изложено Майклом Грином в подготовительных тезисах к Национальному Евангельскому Англиканскому Конгрессу в Кили в 1967 году:

«Течение времени не поможет нам избавиться от того факта, что мы — грешники, ежедневно полагающиеся на благодать Божью, которой мы не заслуживаем. Мы приходим к Богу не для того, чтобы предлагать, мы приходим, чтобы, прежде всего, получать. Это подразумевается самой природой Причастия. Мы — голодающие, приходящие за едой. Мы ничего не заслуживаем, нас безвозмездно приглашают к Божьему Столу»[36].

Что можно сказать в завершение этой дискуссии о «жертве Евхаристии», о связи между жертвой Христа и нашими жертвами? Я полагаю, нам нужно придерживаться той точки зрения, что они настолько разительно отличаются друг от друга, что их отнюдь не следует объединять. Христос умер за нас тогда, когда мы были еще грешниками и врагами. Его самоотреченная любовь вызывает и вдохновляет нас на ответное чувство. Итак, наша любовь всегда вторична и возникает в ответ на Его любовь к нам. Попытаться объединить их — значит стереть границы между первичным и вторичным, источником и его следствием, инициативой и откликом, благодатью и верой. Ревностное отношение к

---

[35] Rowan Williams, Eucharistic Sacrifice, p. 27.

[36] Из главы «Христова Жертва и наши», относящей Святое Причастие ко кресту в E. M. B. Green, Guidelines, p. 116.

уникальности жертвы Христа за грех поможет нам избежать таких формулировок, которые таят в себе угрозу умаления ее достоинства.

Я возвратился к тому, с чего и начинал эту главу. Общество христиан — это общество креста, так как оно возникло благодаря ему, а предметом его поклонения стал закланный Агнец, Который позже вознесся в славе. Следовательно, общество креста — торжествующее, евхаристическое общество, непрестанно посредством Христа приносящее Богу жертву своей хвалы и благодарности. Жизнь христианина – бесконечное торжество. И это торжество, которое мы проводим теперь, когда наш Пасхальный Агнец был заклан за нас, — радостное празднование Его жертвы, на котором мы с наслаждением принимаем духовную пищу. На этом торжественном пире все мы — участники. Но чему же мы становимся сопричастны? Не жертвоприношению Христа и даже не его развитию, а только тем плодам, которые оно принесло. За эту дорогую жертву и за драгоценные благословения мы никогда, даже в вечности, не перестанем почитать Господа и поклоняться Ему.

11

САМОПОЗНАНИЕ И ОТРЕЧЕНИЕ ОТ СЕБЯ

Крест вносит революционные изменения не только и наше отношение к Богу, но и в наше отношение к самим себе. Следовательно, общество креста — не только торжествующее общество, но еще и общество самопознания. Это может прозвучать как возвращение к индивидуализму. Но это не так, потому что целью этого самопознания станет отречение от себя в пользу других людей. Но как возможно отдать то, о существовании чего даже не подозреваешь? Вот почему настолько важны поиски своей индивидуальности.

Но кто же мы такие? Как мы должны воспринимать себя? Как должны относиться к себе? Мы не можем дать удовлетворительного ответа на эти вопросы, не обратившись ко кресту.

В наше время сравнительно широко распространена заниженная самооценка. Многие люди страдают от чувства неполноценности. Порой его источник кроется в детстве, проведенном в лишениях, порой в более поздней трагедии, в результате которой появляется осознание себя ненужным и нелюбимым. Давление построенного на конкуренции общества только ухудшает положение. Другие, возникшие в последнее время веяния, еще больше усугубляют существующие проблемы. Те люди, которые чувствуют на себе политическое или экономическое давление, чувствуют себя униженными. Расовые и половые предрассудки, травмы, наносимые тому, кого называют «лишним человеком» могут подорвать чью угодно уверенность в себе. Технологии низводят людей, как сказал однажды Арнольд Тойнби, «до уровня регистрационных номеров, выбитых на карточке, созданной для продвижения по недрам компьютера». Тем временем этологи типа Деамонда Морриса, говорят нам, что мы не более чем животные, а бихевиористы, такие как Б. Ф. Скиннер, утверждают, что мы не более чем машины, запрограммированные на автоматическую реакцию в ответ на внешние раздражители. Не удивительно, что многие в наше время чувствуют себя никчемными ничтожествами.

Острой реакцией на эти веяния является популярное движение за «потенциал человека», который развивается в противоположном направлении. Оно провозглашает: «Будь собой, проявляй себя, удовлетворяй себя!» Оно акцентирует «силу позитивного мышления», совместно с потребностью в «мышлении, ориентированном на возможности» и с «позитивной умственной позицией». Отталкиваясь от похвального желания повышать самооценку, они формирует мнение, что потенциал людей для развития практически неограничен. На этой концепции построена целая серия книг, которая глубоко проанализирована доктором Полом Витцом в его книге «Психология и религия: культ поклонения себе» (Paul Vitz, *Psychology vs Religion: The Cult of Self-worship).* «Психология стала религией, — пишет он, — то есть формой мирского гуманизма, основанной на обожествлении себя» (с. 9). Он начинает книгу с анализа «четырех наиболее выдающихся исследователей «теории собственного «я»: Эрика Фромма, Карла Роджерса, Авраама Маслова и Ролло Мэя. Все они, прибегая к различным уловкам и трюкам, исповедуют врожденную благодетель человека и проистекающую из этого потребность в безусловном самоуважении, самоанализе и самоактуализации. Эти теории представлены в популярной форме с помощью «делового соглашения» («У меня все хорошо; у тебя все хорошо») и ОСЭ (Обучения на семинарах Эрхарда), которые доктором Витцом справедливо названы «абсолютным самообожествлением» (с. 31 и далее). В качестве иллюстрации «жаргона индивидуалиста», он приводит в своей работе рекламу книги «Современная психология»: «Я люблю себя. Я не тщеславен, а просто отношусь к себе по-дружески. И мне нравится делать то, что помогает мне испытывать удовлетворение...» (с. 62). Это самопоглощение хорошо отражено в следующем шуточном стихотворении:

«Жил в древности юнец, Нарциссом звался,
Себе весьма прекрасным он казался.
Посему он тупо глядел
На свое отраженье в воде —
Его порок и по сей день остался»[1].

К сожалению, похоже, что многие христиане по своей воле завязли в этом движении, поддавшись ложному впечатлению, будто Моисеева заповедь, подтвержденная Иисусом, и гласящая, что мы должны любить ближнего как самого себя — это заповедь любить себя так же, как и своего ближнего. Но на самом деле это не так. Чтобы доказать это, предоставлю три аргумента.

Первый — из области грамматики: Иисус не сказал: «Первая заповедь — любите Господа Бога, вторая — любите ближнего своего, а третья — любите себя». Он говорил только о «первой» великой заповеди и о второй заповеди, «подобной ей». Дополнение «как себя» дает нам грубое, но эффективное практическое руководство, наставляющее нас любить ближнего, поскольку «никто никогда не имел ненависти к своей плоти» (Кф. 5:29). В этом отношении она подобна Золотому Правилу: «во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними» (Мф. 7:12). Большинство из нас действительно любят себя, следовательно, знание того, чего мы желаем себе, даст нам возможность понять, как относиться к другим. Любовь к себе — это факт, который следует признать, и правило, которым нужно пользоваться, но не добродетель, которой стоит хвалиться.

Второй — из области лингвистики: здесь использован глагол «агапао», а любовь «агапэ» подразумевает жертвование собой ради служения ближнему. Значит, ее объектом не может быть тот лее человек, от которого она исходит. Концепция того, что мы пожертвуем собой, чтобы послужить себе же — это нонсенс.

Третий — из области теологии: любовь к себе в библейском понимании — это грех. Грех — это сосредоточение всех интересов на самом себе, как сказал Лютер. Одним из признаков «последних дней» является то, что люди будут «самолюбивы», а не «боголюбивы» (2 Тим. 3:1-5). Их любовь будет неверно направлен» не на Бога и ближнего, а на самих себя.

Как же в свете изложенного мы должны относиться к себе? Как можно отвергнуть обе крайности — ненависть к себе и себялюбие — не презирать себя, но и не льстить себе? Как можно избежать слишком снисходительного и слишком придирчивого самоанализа, и вместо этого руководствоваться увещеванием Павла «думайте о себе... скромно» (Рим. 12:3)? Ответ дал нам крест Христа, так как он призывает нас и к отречению от себя, и к самоутверждению. Но прежде чем мы сможем обдумать эти взаимодополняющие назидания, он объявляет нам, что мы уже стали новыми творениями, так как умерли и воскресли со Христом.

Именно в этом отношении смерть Иисуса по праву должна быть названа как «представляющей», так и «заместительной».

«Заместитель» — это тот, кто исполняет функции другого человека таким образом, чтобы избавить другого от необходимости их выполнения.

«Представитель» — это тот, кто действует от лица другого человека таким образом, чтобы вовлечь другого в свою деятельность.

Таким образом, в прошлом человек, служивший в армии за договорную плату вместо другого, был не призывником, а «заместителем». Заместителем является и футболист, который выходил на поле вместо игрока, получившего увечье. Призывник и травмированный игрок в данном случае бездействуют, так как их заменили другие люди.

В то же время доверенному лицу, который выступает «представителем» своей фирмы, даются полномочия действовать от ее лица. Он выступает не вместо этой фирмы,

[1] Цитируемая Джоном Пайпером в Бэтель Колледже (Minneapolis) в 1977 году статья, помещенная в Christianity Today под заглавием «Библейское ли понятие «любовь к самому себе»?

а за нее. Его фирма несет ответственность за то, что он говорит и делает.

Точно так же, будучи нашим заместителем, Христос делал для нас то, чего мы сами никогда не смогли бы сделать для себя — взял на Себя наши грехи и осуждение за них. Но, выступая нашим представителем, Он делает то, что делаем и мы, будучи едины с Ним, поскольку мы умерли и воскресли вместе с Ним.

Наиболее пространное изложение Павлом этой неординарной и в то же время замечательной темы мы находим в начале 6-й главы Послания к Римлянам[2]. Поводом к тому послужило неверное предположение, суть которого в том, что, поскольку при умножении греха умножается и благодать, мы можем продолжать грешить, тем самым увеличивая благодать (5:20-6:1). Павел с негодованием отвергает эту мысль по той простой причине, что мы «умерли для греха» и потому больше не можем в нем жить (6:2). Когда же наступила эта смерть? Когда мы приняли крещение: «Неужели не знаете, что все мы, крестившиеся во Христа Иисуса, в смерть Его крестились? Итак, мы погреблись с Ним крещением в смерть, дабы, как Христос воскрес из мертвых славою Отца, тик и нам ходить в обновленной жизни» (6:3-4). Это значит, что наше крещение наглядно представляет нашу причастность смерти и воскресения Христа. Поэтому можно сказать, что мы «умерли для греха», чтобы уже не жить в нем.

Недостающим фрагментом этой головоломки является тот факт, что смерть Христа (которую мы разделили с Ним внутренне по вере и внешне при крещении) стала смертью для греха: «Ибо, что Он умер, то умер однажды для греха; а что живет, то живет для Бога» (ст. 10). То, что Иисус умер для греха, может значить только одно — Он понес наше наказание, поскольку «возмездие за грех — смерть» (ст. *2'Л).* Понеся это возмездие (или претерпев это наказание), окончив жизнь на кресте, Он воскрес для новой жизни. То же произошло и с нами благодаря нашему единству с Ним. Мы также умерли для греха, не в том смысле, что лично понесли наказание за него (это сделал за нас и вместо нас Христос), но в том смысле, что мы разделили с Ним плоды Его смерти. Поскольку возмездие за грех уже осуществилось и этот долг уже оплачен, мы освободились от ужасного бремени вины и осуждения. Мы также воскресли с Христом к новой жизни, оставив позади разрешенный вопрос греха. Какие же, в таком случае, у нас остаются шансы продолжать жить в том грехе, для которого мы умерли? Возможность этого не исключена, и нам нужно по-прежнему принимать меры предосторожности, чтобы грех не возобладал над нами (ст. 12-14). Но это невозможно постольку, поскольку несовместимо с фактом нашей смерти и воскресения со Христом. Смерть и воскресение оборвали нашу связь с прежней жизнью. Как вообще может возникнуть мысль о том, чтобы вернуться к ней? Вот почему мы «считаем» или «почитаем» себя «мертвыми для греха, живыми же для Бога во Христе Иисусе» (ст. 11). Это не значит, что мы должны делать вид, будто умерли для греха и воскресли для Бога, в то время как отлично знаем, что этого не произошло. Напротив, мы знаем, что объединившись с Христом, стали причастны к Его смерти и воскресению, и потому и сами умерли для греха и воскресли для Бога. Следовательно, мы должны постоянно помнить об этом и жить в соответствии с этим фактом. Аналогичную мысль в характерных ярких выражениях высказал Вильям Тиндэйл в завершение пролога к своей книге, посвященной «Посланию к Римлянам»:

«Теперь же ступай, читатель, и в соответствии с указанием Павла в этом Послании и ты поступай так же... Помни, что Христос совершил это искупление не ради того, дабы ты снова гневил Бога; и умер Он за твои грехи не ради того, дабы ты, как и ранее, жил в них; и очистил Он тебя не ради того, дабы ты, подобно свинье, возвратился в свою старую лужу; но дабы ты стал новым творением, и препровождал новую жизнь по воле Божьей, а не по указаниям плоти»[3].

Барт уловил радикальность этого учения и сослался на него в главе, посвященной оправданию. «Приговор, который Божественный суд вынес в смерти Иисуса, гласит, что...

---

[2] Рим. 6:1-14; ср. Гал. 2:20; Кол. 2:20 и 3:1-14; 2 Кор. 5:14-15.
[3] William Tyndale, Doctrinal Treatises, p. 510.

я — человек греховный, и этот греховный человек, а значит, я сам пригвожден ко кресту и распят (силой жертвы и покорности Иисуса Христа, вставшего на мое место), и что, следовательно, я уничтожен и замещен...» Это негативная сторона оправдания. Но «в том же приговоре, в котором Бог обвиняет и осуждает нас как грешников и предает нас смерти, Он прощает и переносит нас в новую жизнь перед Его взором и рядом в Ним». «Наша реальная смерть и наша реальная жизнь за гранью смерти, разрушение смерти и замена ее воскресением, Божье «Да» и «Нет» одному и тому же человеку идут рука об руку»[4].

Принимая во внимание фундаментальную истину, говорящую о том, кем мы являемся во Христе, а именно, что мы умерли и воскресли с Ним, так что нашей прежней жизни во грехе, наполненной виной и стыдом пришел конец, а новая жизнь в святости, отмеченная прощением и свободой началась, как же мы должны относиться к факту обновления себя? Поскольку наше новое «я», хотя и искупленное, все еще греховно, нам понадобится выработать новое отношение к себе: практиковать самоотречение и самоутверждение, озаренные крестом.

Самоотречение

Во-первых, это призыв к самоотречению. Призыв Иисуса прост: «Кто хочет идти за Мною, отвергнись себя, и возьми крест свой, и следуй за Мною» (Мк. 8:34). Тем самым Иисус впервые предсказал Свои страдания и смерть. Он говорил, что это «должно» произойти с Ним (ст. 31). Теперь же Он безоговорочно заявляет о необходимости проявления таких же действий и со стороны Своих последователей. Он должен взойти на крест, и они должны взять свой крест и следовать за Ним, делая это «ежедневно». Существует и обратная сторона: тот, кто не берет свой крест и не следует за Ним, не достоин Его и не может называться Его учеником[5]. Можно сказать, что в этом смысле каждый христианин подобен и Симону Киринеянину, и Варавве. Как Варавва мы избежали крестной участи, ибо Христос умер вместо нас. Подобно же Симону Киринеянину мы несем свой крест, так как Он призывает нас взять его и следовать за Ним (Мк. 15:21).

Римляне превратили распятие в весьма распространенное зрелище во всех колонизированных ими провинциях, и Палестина не составляла исключения. Каждый мятежник, осужденный на распятие, был вынужден нести свой крест или по меньшей мере patibulum (поперечную перекладину креста) до места своей казни. Плутарх указывал, что «каждый преступник, осужденный на смерть, нес свой крест на спине»[6]. У Иоанна также описано, как Иисус, «неся крест Свой, вышел на место, называемое Лобное» (19:17). Таким образом, взять свой крест и следовать за Иисусом — значит «встать на место осужденного, идущего на место казни»[7]. Ведь следуя за Иисусом с крестом на плечах, мы можем прийти только к одному месту — месту казни. Как писал об этом Бонхеффер, «когда Христос призывает человека, Он приказывает ему прийти и умереть»[8]. Значит, наш «крест» — это не раздражительный муж или придирчивая жена, а символ смерти для своего «я».

Несмотря на то, что Иисус мог иметь в виду и возможное мученичество, всеохватывающий характер Его призыва («кто...») подразумевает более широкое применение. Прибегая к этим ярким образам, Иисус, несомненно, указывает на самоотречение. Отречься от себя — значит поступить по отношению к себе так же, как поступил Петр по отношению к Иисусу, когда трижды отрекся от Него. В этих двух случаях используется один и тот же глагол «апарнеомай». Он отказался, отрекся, отвернулся от Него. Самоотречение — это не отказ от удовольствий наподобие шоколада,

---

[4] K. Barth, Church Dogmatics, IV.1, pp. 515-516, 543.
[5] Лк. 9:23; Мф. 10:38; Лк. 14:27.
[6] Цитируется Мартином Хенгелем в его «Распятии», с. 77.
[7] H. B. Swete, St Mark, p. 172.
[8] Dietrich Bonhoeffer, Cost of Discipleship, p. 79.

тортов, сигарет и коктейлей (хотя может понадобиться и это). Это действительное отречение или отказ от своего «я», отвержение нашего мнимого права поступать по-своему. «Отречься от себя — значит... обратиться вспять от идолослужения самому себе »[9]. Павел, должно быть, указывал на то же, когда писал, что люди, принадлежащие Христу, «распяли плоть со страстями и похотями» (Гал. 5:24). Проиллюстрируем сказанное ярким примером: некто берет молоток и прибивает нашу увертливую человеческую сущность к кресту, таким образом умерщвляя ее. Этот процесс традиционно называют словом «умерщвление». Это непрерывная решимость силой Духа Святого «умерщвлять дела плотские», чтобы в результате этой смерти мы могли жить вместе с Богом[10].

В своих Посланиях Павел упоминает три разных вида смерти и воскресения, которые составляют неотъемлемую часть опыта христианина. Мы приходим в полное замешательство, когда не можем провести грань между ними. Первый вид, который мы уже рассмотрели, — это смерть для греха и следующая за этим жизнь для Бога, которая знакома всем христианам благодаря нашему единению со Христом в Его смерти и воскресении. Посредством ее мы становимся причастны к плодам смерти Христа (даруемому ей прощению) и Его воскресению (даруемой им силе). Это неотъемлемая часть нашего обращения или крещения. Второй — смерть своего «я», которую называют либо «несением креста», либо «отречением от себя, распятием и умерщвлением себя». Следствием этой смерти является жизнь с Богом. Данная смерть — не какое-то произошедшее с нами событие, о котором нам советуют помнить и его учитывать. Это необходимо делать нам самим, хотя и с помощью Святого Духа, намеренно искореняя нашу старую природу. Поистине это умерщвление пережили все христиане. Оно является важным аспектом нашего исходного и непрестанного покаяния, и без него нам невозможно стать учениками Христа. Не сходить с этих позиций — это значит ежедневно нести свой крест.

О третьей смерти я говорил в девятой главе. Мы носим в своем теле смертность Иисуса, чтобы и Его жизнь открылась в теле нашем (2 Кор. 4:9-10). Непосредственной ареной в этом случае является наше тело. Речь идет о его страданиях в преследованиях и в неудобствах жизни. Именно в связи с этим Павел мог сказать: «Я каждый день умираю» (1 Кор. 15:30-31), и «умерщвляют нас всякий день» (Рим. 8:36). Ведь это постоянная физическая хрупкость. Но «воскресение», внутренняя сила и обновление, источником которого является жизнь Иисуса в нас, тоже не прекращается (2 Кор. 4:16).

Обобщая вышесказанное, можно сделать вывод, что первая смерть — юридическая. Это смерть для греха посредством единения со Христом в Его смерти для греха (освобождение из-под его власти), а следующее за ней воскресение с Ним ведет к новой свободной жизни, которую получают оправданные грешники. Вторая смерть — нравственная. Это смерть нашего прежнего «я», умерщвление нашей прежней натуры с ее порочными желаниями, а последующее воскресение ведет нас к новой праведной жизни вместе с Богом. Третья смерть — физическая: прощание с надежностью, «предание на смерть ради Иисуса», которой соответствует воскресение в силе Иисуса, совершаемой в нашей немощи. Юридическая смерть стала «смертью для греха однажды и на все времена», а нравственную и физическую смерть ученики Христа переживают ежедневно и непрерывно.

Мне любопытна реакция читателей на то, что написано выше, особенно на ту часть, где говорится о смерти нашего прежнего «я», или, скорее, уничтожении его преданием на распятие или умерщвление. Я предполагаю (и надеюсь), что вы чувствовали себя неловко, когда читали об этом. Я занял такую негативную позицию по отношению к человеческому «эго», что у вас могло сложиться впечатление, будто в деле унижения человека я действую заодно с бюрократами и технократами, этологами и бихевиористами.

---

[9] C E. B. Cranfield, Mark, p. 281.
[10] Рим. 8:13. Ср. Кол. 3:5; 1 Пет. 2:24.

Дело не в том, что написанное мной расходится с истинным положением вещей (ведь именно Иисус повелел нам взять свой крест и следовать за Ним вплоть до смерти), а в том, что это только одна сторона истины. Она подразумевает, что человеческая природа абсолютно порочна, и поэтому от нее нужно безоговорочно отречься, фактически «распять» ее.

Самоутверждение

Но не нужно упускать из виду и другую нить, прослеживающуюся в Писании. Наряду с ясным призывом Иисуса к самоотречению существует и не выраженный Им прямо призыв к самоутверждению (что отнюдь не идентично себялюбию). Ни у одного человека, если он читает Евангелие без предубеждений, не может возникнуть впечатления, что Иисус Сам негативно относился к людям или побуждал к этому других. Справедливо скорее обратное.

Во-первых, примите во внимание Его *учение* о людях. Он действительно обращал внимание на пороки и нечистоту, исходящие из сердца человека (Мк. 7:21-23). Однако Он говорил также и о ценности человека в глазах Божьих. «Сколько же лучше, — говорил Он, — человек птиц или зверей»[11]. На чем основано Его мнение о нашей ценности? Прежде всего на доктрине творения, которая взята Иисусом из Ветхого Завета. Она гласит, что человек — венец творении Божия и что Он сделал мужчину и женщину «по Своему образу и подобию». Именно воплощенный в нас образ Бога придает нам неповторимую ценность. Доктор Энтони Хоэкима в своей замечательной небольшой книге «Христианин смотрит на себя» (Hoekema Л. *The Christian Looks at Himself)* цитирует молодого американца-негра, который, выступая против чувства неполноценности, привитого ему белыми, вывесил в своей комнате такой плакат: «Я пригоден, потому что Бог не лепит брака» (с. 15). Возможно, стиль тут и хромает, зато теология отличная.

Во-вторых, мы видим *отношение* Иисуса к людям. Он никого не презирал и никого не отвергал. Напротив, Он изо всех сил старался уважать тех, кого мир обесславил, и принимать тех, кого мир отверг. Он учтиво разговаривал с женщинами в присутствии других людей. Он подзывал к Себе маленьких детей. Он дарил надежду самарянам и язычникам. Он позволял прокаженным подходить к Нему, а блуднице помазать мирром и целовать Его ноги. Он завязывал отношения с изгоями общества, служил бедным и голодным. Все Его многостороннее служение светилось состраданием и уважением к людям. Он признавал их достоинство и любил их, и Своей любовью делал их еще более достойными существами.

В-третьих, что особенно важно, мы должны помнить *миссию Иисуса и Его смерть* за людей. Как говорит Господь, Он пришел послужить, а не для того, чтобы Ему служили, и отдать Свою жизнь в качестве выкупа за многих. Ничто не указывает на огромную ценность человека в глазах Иисуса с такой очевидностью, как Его решимость пострадать и умереть за него. Он был Добрым Пастырем, пришедшим в пустыню, храбро встречающим трудности и подвергающим Себя опасности, чтобы найти и спасти единственную заблудившуюся овцу. Воистину Он положил жизнь Свою за эту овцу. И только вглядываясь в крест, мы видим истинное достоинство человека. Как сказал Вильям Тэмпл, «мое достоинство — это моя ценность в глазах Божьих, имеющая для меня первостепенное значение, потому что Христос умер за меня»[12].

Таким образом, крест Христа является как доказательством ценности человеческой личности, так и наглядным примером ее отвержения или распятия. В чем же разрешение этого библейского парадокса? Как можно одновременно ценить себя и отрекаться от себя?

Для ответов на эти сложные вопросы, обсуждения и выработки различных подходов к себе, необходимо выяснить, что же мы подразумеваем под словом «я». Наше «я» — не простая субстанция, которую можно назвать абсолютно праведной или абсолютно порочной и которую, следовательно, можно либо наделить бесспорным

---

[11] Мф. 6:26; 12:12.

[12] William Temple, Citizen and Churchman, p. 74.13 Еф. 4:24; Кол. 3:10; 2 Кор. 5:17.

достоинством, либо безоговорочно отвергнуть. Напротив, сущность нашего «я» сложна и противоречива. В ней совмещаются добро и зло, меть и позор, так что его оценка требует более тонкого отношения к нам самим.

То, кем мы являемся (наше «я» или наша личность) — частично результат творения («образ Божий»), а частично — результат грехопадения (искаженный образ). То «я», от которого нам нужно отречься, отказаться и которое нужно распять — это наше падшее «я», все то, что несовместимо с Иисусом Христом (отсюда и последовательность в Его заповеди, согласно которой вначале идет «отрекись от *себя»,* а затем «следуй за *Мной»).* То «я», которое нам нужно утверждать и ценить — это сотворенное Богом «я», все то, что созвучно Иисусу Христу (отсюда и Его утверждение о том, что, утратив свое «я» путем самоотречения, мы обретем свое истинное «я»). Настоящее самоотречение (отказ от своего ложного, падшего «я») — путь не к самоуничтожению, а к раскрытию себя.

Таким образом, мы должны утверждать все то, что дано нам при сотворении: наш разум, чувство нравственного долга, наше ощущение половой принадлежности (мужской пол или женский), институт семьи, наш дар эстетического восприятия и художественного творчества, наше разумное пользование плодородно и землей, нашу потребность в любви и общительности, наше осознание необычайного величия Бога и заложенное в нас желание пасть перед Ним и прославить Его. Все это, как и многое другое, составляет сущность сотворенного Богом человека. Да, все это действительно замарано и изувечено грехом. Но, несмотря на это, Христос пришел освободить, а не уничтожить человеческую личность. Посему мы должны каждое мгновение нашей жизни с благодарностью утверждать в себе сотворенного Богом человека.

Наряду с этим необходимо отвергать все, что является результатом грехопадения: нашу непоследовательность, нравственную порочность, отрицание различия между полами, отсутствие самоконтроля в вопросах секса, эгоизм, наносящий ущерб нашей семейной жизни, нашу увлеченность мерзостью, отказ по причине лени развивать в себе Божьи дары, загрязнение и преднамеренное уничтожение окружающей среды, наши антисоциальные тенденции, которые препятствуют созданию настоящего единства между людьми, нашу гордую независимость и идолопоклоннический отказ прославлять живого и истинного Бога. Все это, как и многое другое, составляет сущность падшего человека. Христос пришел не восстановить все это, а уничтожить. Посему и мы обязаны усиленно отвергать эти проявления старой природы и отрекаться от нее.

До настоящего момента я намеренно схематично излагал разницу между тем, что мы получили при творении, а что — при грехопадении. Теперь эту картину нужно дополнить и толковать в более широком смысле в связи с избавлением человека Христом. Христиане больше не должны считать себя «сотворенными и павшими», но им стоит думать о себе как о «сотворенных, падших и восстановленных». Введение этого нового понятия заставляет нас больше утверждать, чем отрицать.

Во-первых, нам нужно больше утверждать. Ведь мы были не только сотворены, но и восстановлены по образу и подобию Божию. Действие в нас Божьей благодати, которая отображена в Новом Завете как «возрождение», «воскресение», «оправдание» и т. д. является в основе своей восстановлением. Наше новое «я» было «создано по Богу, в праведности и святости истины» и «обновляется в познании по образу Создавшего его». Поистине каждый человек, находящийся «во Христе» — «новая тварь»[13]. Это значит, что в нашем сознании, характере и отношениях происходит обновление. Мы стали Божьими детьми, учениками Христа и храмом Святого Духа. Мы вошли в новое общество — семью Божью. Святой Дух обогащает нас Своими плодами и дарами. Мы — наследники Божьи, с нетерпением и уверенностью ожидающие явления вышней славы. Приход ко Христу преображает человека. Он изменяет не только нас, но и наше представление о себе. Теперь нам понадобится многое утвердить в себе, не горделиво, но с благодарностью. Д-р Хоакима справедливо сосредоточивает на этом внимание в своей книге «Христианин

[13] Еф. 4:24; Кол. 3:10; 2 Кор. 5:17.

смотрит на себя». Он цитирует гимн «Под крестом Иисуса», во многом изумительный и трогательный, чего нельзя сказать о последних словах одной строфы, которые звучат так:

«Смиренным сердцем и в слезах
Два чуда признаю:
Прекрасную Его любовь
И низменность мою».

Нет, нет, отрицает доктор Хоакима. Мы не можем так петь. Истинное положение вещей отражало бы слово «недостойность», но не «низменность» или «негодность» (с. 16). Как мы можем объявлять «негодным» то, что Иисус Христос провозгласил «достойным»? Неужели человек «недостоен» быть сыном или дочерью Божьей, членом Тела Христова и наследником Царства Небесного? Таким образом, существенная часть нашего самоутверждения, которая действительно является утверждением милое і и Бога, нашего Создателя и Избавителя, это понимание того, кем мы становимся «во Христе». «Основой нашего положительного представления о себе должна быть принятие нас во Христе Богом» (с. 102).

Во-вторых, христианам нужно не только как можно больше утверждать, но и от многого отрекаться! До настоящего момента в разряд того, что нам нужно отвергнуть, я ставил только наше грехопадение. Однако иногда Бог призывает нас отвергнуть и то, что не является порочным само по себе или относящимся к грехопадению, однако мешает нам исполнить конкретную волю Божью. Вот почему Иисусу, чья человеческая природа была совершенна и на которую грехопадение не повлияло, все же понадобилось отречься от Себя. Мы читаем, что Он, «будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу», то есть отложил то, чем обладал, — образ Бога (Флп 2:6). Ведь Он имел его. Он не «делал Себя равным Богу», в чем Его обвиняли оппоненты (Ин. 5:18); Of был извечно равен Отцу, что позволяло Ему и Отцу быть «одним» (Ин. 10:30). Тем не менее Он не держался привилегий, сопутствующих Его положению, Напротив, Он, «уничижив Себя», отказался от Своей славы. Он сделал это не потому, что она не принадлежала Ему по праву, но потому, что не мог сохранить ее и, в то же самое время, исполнить миссию Божьего Помазанника и Примирителя. Он пошел на крест в покорности не потому, что чем-то заслужил смерть, но потому, что такова была для Него воля Бога в соответствии с Писанием, и этой воле Он добровольно подчинился. На протяжении всей Своей жизни Он противостоял искушению избежать крестной участи. Как лаконично сказал Макс Воррен, «вся жизнь Христа была посвящена смерти»[14]. Он отрекся от Себя, чтобы предать Себя за нас.

Тот же принцип относится и к последователям Христа. «Ибо в вас должны быть те же чувствования (в англ. тексте Флп. 2:5 «мысли» — прим. переводчика)», — писал Апостол Павел, призывая к самоотречению в собственном апостольском служении. Например, у него были законные права жениться, а также получать финансовую поддержку, но он отказал себе в этом, поскольку верил, что такова была воля Господня в его жизни. Он также писал, что зрелые христиане должны уметь отказаться от своих прав и ограничивать свою свободу, чтобы не послужить соблазном ко греху для молодых братьев и сестер. В современных условиях некоторым христианам также приходится отказываться от брака, надежной работы, продвижения по службе или уютного дома в пригороде с благоприятной экологической средой не потому, что все это плохо само по себе, а по причине их несовместимости с конкретным призывом Бога переехать в другую страну, жить в бедном районе города или больше сблизиться с бедными и голодными мира сего.

В связи с этим остро возникает потребность в самопознании. Кто я? Каково мое внутреннее «я»? Можно ответить, что я — это смесь добра и зла с развитым чувством достоинства, поскольку был создан и восстановлен по образу Божию, но и не без порока, поскольку моя натура по-прежнему греховна и непокорна. Я как благороден, так и подл,

[14] M. A. C. Warren, Interpreting the Cross, p. 81.

прекрасен и уродлив, хорош и плох, честен и испорчен, я — образ и дитя Бога, и все еще иногда высказываю подобострастное почтение сатане, из чьих когтей вырвал меня Иисус. Мое истинное «я» — то, кем я был сотворен, и для освобождения которого приходил Христос, а также то, к чему я призван. Мое же ложное «я» — это то, что я приобрел в результате грехопадения и для уничтожения чего приходил Христос.

Самопознание помогает нам определить позицию, отношение к каждой из сторон. Мы должны быть верными нашему истинному «я» и непримиримыми к ложному «я». Мы должны постоянно утверждать все то, что было дано нам при творении, избавлении и призвании, и безжалостно отвергать то, что досталось нам и наследство от грехопадения.

Тем более, что крест учит нас и тому, и другому. С одной стороны, крест — данный Богом критерий достоинства нашего истинного «я», поскольку Христос любил нас и умер за нас. С другой — это данный Богом пример отречения от нашего ложного «я», поскольку мы должны пригвоздить его ко кресту и тем самым умертвить его. Или, проще говоря, стоя перед крестом мы одновременно видим и наше достоинство, и нашу порочность, поскольку осознаем как величие Его любви, проявленной в Смерти за нас, так и серьезность нашего греха, ставшего причиной Его Смерти.

Любовь самопожертвования

Ни самоотречение (отвержение наших грехов), ни самоутверждение (признательность за Божьи дары) ведут нас не в тупик поглощенности собой, а — к самопожертвованию. Самопознание в свою очередь должно вести нас к самоотдаче. Общество креста в сущности своей — это сообщество любви-самоотдачи, проявляющейся в поклонении Богу (что было темой предыдущей главы) и в служении окружающим (к этой теме мы обратимся в конце данной главы). Именно к этому постоянно и настойчиво призывает нас крест.

Контраст между стандартами креста и мира нигде не проявляется с таким драматизмом, как в просьбе Иакова и Иоанна и в ответе Иисуса на нее.

«Тогда подошли к Нему сыновья Заведеевы Иаков и Иоанн и сказали: Учитель! Мы желаем, чтобы Ты сделал нам, о чем попросим. Он сказал им: что хотите, чтобы Я сделал вам? Они сказали Ему: дай нам сесть у Тебя, одному по правую сторону, а другому по левую, в славе Твоей. Но Иисус сказал им: не знаете, чего просите. Можете ли пить чашу, которую Я пью, и креститься крещением, которым Я крещусь? Они отвечали: можем. Иисус же сказал им: чашу, которую Я пью, будете пить, и крещением, которым Я крещусь, будете креститься; а дать сесть у Меня по правую сторону и по левую — не от Меня зависит, но кому уготовано. И, услышав, десять начали негодовать на Иакова и Иоанна. Иисус же, подозвав их, сказал им: вы знаете, что почитающиеся князьями народов господствуют над ними, и вельможи их властвуют ими. Но между вами да не будет так: а кто хочет быть большим между вами, да будет вам слугою; и кто хочет быть первым между вами, да будет всем рабом. Ибо и Сын Человеческий не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих» (Мк. 10:35-45).

Стихи 35-й («желаем, чтобы Ты сделал нам, о чем попросим») и 45-й («Сын Человеческий пришел... чтобы послужить и отдать душу Свою»), являющиеся введением и завершением этого сюжета, отображают неразрешимое противоречие между сыновьями Заведеевыми и Сыном Человеческим, потому что они «говорят на разных языках», руководствуются различным духом и стремятся к достижению разных целей. Иаков и Иоанн хотят восседать на престолах в величии и славе. Иисус знает, что Он должен висеть на кресте в немощи и позоре. Мы видим полную противоположность, существующую между желанием Господа и корыстной амбициозностью человека.

Рассмотрим подробнее эту ситуацию. Во-первых, это всегда выбор *между себялюбием и жертвой*. Заявление братьев: «Желаем, чтобы Ты сделал нам, о чем попросим», — можно, бесспорно, квалифицировать как наихудшую, вопиюще эгоистичную из всех молитв, которые когда-либо произносили уста человека. Похоже,

они рассчитывали, что за самые почетные места в Божьем Царстве будет ожесточенная драка, и потому сочли благоразумным «забронировать» их себе заблаговременно. Их просьба «занять должность» (NEB) не что иное, как «четкое отражение человеческого тщеславия»[15]. Она прямо противоположна истинной молитве, целью которой никогда не может быть склонение Божьей воли в угоду нашей, но всегда изменение нашей воли в угоду Божьей. Однако мир (и даже церковь) полон Иаковов и Иоаннов, предприимчивых дельцов и карьеристов, жаждущих почитания и престижа, измеряющих жизнь достижениями и постоянно мечтающих об успехе. Они агрессивно честолюбивы.

Такое поведение абсолютно несовместно с крестным путем. «Сын Человеческий не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать...» Он отказался от силы и славы небес и смирил Себя, став рабом. Он отдал Себя презираемой и отвергаемой части общества полностью и без страха. Он был одержим славой Божьей и благом людей, носящих Его образ. Чтобы способствовать этому, Он был готов претерпеть позор креста. Теперь Он призывает нас следовать за Ним, не стремиться к собственному величию, а искать в первую очередь Царства Божия и правды Его[16].

Во-вторых, нужно сделать выбор *между властью и служением*. Очевидно, что Иаков и Иоанн желали не только почета, но и славы. Можно с уверенностью сказать, что, прося возможности «сесть» по обе стороны Иисуса, они мечтали не о месте на полу, подушках, табуретах или стульях, но о тронах. Скорее всего, они представляли, что у каждого из них будет по трону. Мы знаем, что они выходцы из состоятельной семьи, поскольку у их отца, Заведея, были наемные работники, рыбачившие на том же озере. Возможно, им не хватало слуг, прибегающих по первому их зову, но они готовы отказаться от этой роскоши на некоторое время в том случае, если в конце все это восполнится троном. Мир любит власть. «Вы знаете, что почитающиеся князьями народов господствуют над ними, — сказал Иисус, — и вельможи их властвуют ими» (ст. 42). Может, Он подразумевал Рим, чьи императоры чеканили на монетах свой профиль с надписью «заслуживающий поклонения»? Или Ирода, который, будучи всего лишь властителем-марионеткой, правил, как эти тираны? Вожделение славы свойственно нашей греховной природе.

Оно также абсолютно несовместимо с крестным путем, который подразумевает служение. Заявление Иисуса о том, что «Сын Человеческий пришел не для того, чтобы Ему служили, но чтобы послужить» шокировало своей необычайностью. Ведь Сын Человеческий из видения Даниила был облечен властью, и все народы служили Ему (Дан. 7:13-14). Иисус претендовал на это звание, но изменил роль. Он пришел не для того, чтобы Ему послужили, но чтобы быть «слугой Божьим» из «Гимнов Слуги». Он совместил в Себе два образа. Он был как исполненным славы «Сыном Человеческим», так и страждущим «Слугой», прославившимся через страдания и призывающим нас следовать Его примеру. Лидеры в миру по-прежнему подавляют своим авторитетом, манипулируют, эксплуатируют и деспотично угнетают своих подчиненных. «Но между вами да не будет так» (ст. 43), — многозначительно отметил Иисус. Его новое общество должно строиться на других принципах и по другой модели — смиренному служению, а не подавляющей власти. Лидерство и господство — разные понятия. Отличительным признаком настоящего христианского лидера должна быть не пурпурная мантия императора, а грубый передник раба, не трон из слоновой кости и золота, а миска с водой для омовения ног.

В-третьих, нужно было выбрать *между комфортом и страданием* — и эта проблема все еще стоит перед нами. Прося занять место на тронах, облеченных славой, Иаков и Иоанн хотели не только почета и власти, но и греющей душу уверенности в будущем. Следуя за Иисусом, они превратились в кочевников, даже бродяг. Скучали ли они по своему уютному дому? Вероятно, да. Когда Иисус ответил на их вопрос вопросом,

[15] Calvin, Commentary on a Harmony of the Evangelists, Vol. II, p. 417.
[16] Иер. 45:5; Мф. 6:33.

могут ли они пить ту же чашу и креститься тем же крещением, что и Он, они отпарировали бойким «можем» (ст. 38-39). Но они, конечно же, не поняли вопроса Христа. Они мечтали о наполненных вином бокалах на пиршестве Мессии, которому будут предшествовать римские бани, столь любимые, как известно, Иродом. Однако, Иисус тут говорил о Своих страданиях. Не посвящая их в суть, Он сказал, что они действительно будут пить Его чащу и креститься Его крещением. Ведь Иаков должен будет расстаться со своей головой от рук Ирода Антипы, а Иоанн отправиться в изгнание.

Дух Иакова и Иоанна сохранился и в нас, особенно в тех, кто купается в изобилии. Инфляция и безработица действительно заставили многих познать новое чувство неуверенности в будущем. Но мы по-прежнему считаем, что обязаны получать уверенность в завтрашнем дне от самого рождения, а «безопасность прежде всего» — это подобающий девиз. А где же наш дух героизма и чувство безграничной солидарности с неимущими? Куда делись христиане, готовые поставить служение выше надежности, сострадание выше удобства, трудности выше покоя? Нас ожидают сотни задач, для выполнения которых требуются христиане-первопроходцы, способные бросить вызов нашему самодовольству и не боящиеся риска.

Настойчивое требование надежности несовместимо с крестным путем. Какими отчаянно рискованными предприятиями были Боговоплощение и искупление! Каким нарушением общепринятых обычаев и внешних приличий было то, что Всемогущий Бог отказался от Своих привилегий, чтобы облечься в человеческое тело и взять на Себя грех человека! У Иисуса не было другой защищенности, кроме той, которую дал Ему Отец. В таком случае «следовать за Иисусом» — значит допускать хотя бы долю неизвестности, опасности и отверженности ради Него.

Таким образом, Иаков и Иоанн жаждали почета, власти и гарантий комфортной жизни, тогда как все служение Иисуса было освещено жертвенностью, служением и страданием. Марк, которого все чаще считают и историком, и евангелистом-теологом, помещает эту просьбу Иакова и Иоанна между двумя явными указаниями на крест. Именно слава креста Иисуса освещает неприглядность и мелочное тщеславие, проливает свет на эгоистические амбиции и выдвигает на передний план тот выбор, перед которым стоит любое поколение христиан — следовать за толпой или за крестом.

Сферы служения

Закономерен вопрос: если общество Христа — это общество креста и в связи с этим его отличительной чертой является жертвенность, служение и страдание, то как это проявляется в различных сферах: дома, в церкви и в мире?

Жизнь в христианской семье помимо того, что должна быть наполнена естественной человеческой любовью, призвана быть обогащенной еще и сверхъестественной крестной любовью. Именно она должна характеризовать отношения между всеми членами христианской семьи: между мужем и женой, родителями и детьми, братьями и сестрами. Нам следует «повиноваться друг другу в страхе Божием» (Еф. 5:21), чья смиренная и покорная любовь привела Христа ко кресту. Однако тут особо выделены мужья. «Мужья, любите своих жен, как и Христос возлюбил Церковь и предал Себя за нее, чтобы освятить ее... чтобы предоставить ее Себе славною Церковью...» (ст. 25-27). Принято считать, что этот отрывок из Послания к Ефесянам содержит очень высокие требования по отношению к женам, поскольку они должны признать главенство, данное Богом их мужьям и подчиняться им. Но разве более низкие требования предъявляются к мужьям, которые во имя любви к женам должны быть готовы пойти на жертвы и даже умереть за них? Ведь они должны любить своих жен такой же любовью, какой Христос любит Свою невесту — Церковь. Это любовь Голгофы. Она как самоотверженна (Он «предал Себя за нее», ст. 25), так и созидательна («чтобы предоставить ее славною» и прекрасной, раскрывающей все свои потенциальные возможности, ст. 26-27). Она также проявляет заботу и защищает: «Так должны мужья любить своих жен, как свои тела», ибо «никто никогда не имел ненависти к своей плоти, но питает и греет ее, как и Господь

Церковь» (ст. 28-29). Стабильность христианских семей вообще и супружеских пар в частности были бы гораздо выше, доставляя больше удовольствия им и окружающим, если бы все свои действия они проверяли крестом.

Теперь перейдем от дома к церкви и начнем с пасторов. В предыдущей главе мы увидели, что в обществе Иисуса Христа есть место авторитету и дисциплине. Тем не менее Он делал ударение не на этом, а на новом стиле лидерства, который Он ввел, отличающийся смирением и готовностью служить. Павел прочувствовал внутренние противоречия этого положения на себе. Будучи Апостолом, он был наделен Христом определенным авторитетом. Он мог при необходимости прийти в непокорную коринфскую церковь «с жезлом» и был «готов наказать всякое непослушание». Но он не хотел быть «строгим», пользуясь своим авторитетом, который Господь Иисус дал ему для их созидания, а не для разрушения. Он предпочитал приходить к непослушным в качестве отца, навещающего своих дорогих детей. Эти внутренние противоречия возникли из-за контраста между смертью и воскресением Христа, между слабостью и силой. Он мог пользоваться властью, поскольку Христос «живет по власти, данной Ему Богом». Но поскольку Он был «распят в немощи», Павел более всего хотел продемонстрировать именно «кротость и снисхождение Христово»[17]. Единство церкви во многом зависит от приверженности христианских пасторов «Христу Распятому в немощи», от их готовности испытать унижения, связанные с «немощью», поскольку стремление к власти является одним из основных источников раздора среди паствы.

Крест должен определять отношения между всеми членами общины Христа, а не только между пастором и прихожанами. Нам следует «любить друг друга», как подчеркивает Иоанн в своем Первом послании, как потому, что Бог в сущности Своей — любовь, так и потому, что Он проявил Свою любовь, послав Своего Сына умереть за нас. Эта любовь всегда выражается в доброжелательности. Мы не должны ничего делать «по любопрению или по тщеславию, но по смиренномудрию почитать один другого высшим себя». Возникает вопрос: почему необходимо заботиться не только о себе, «но каждый и о других». Почему нужно отказываться от собственных стремлений и культивировать бескорыстный интерес к делам других людей? Прежде всего потому, что так относился к людям Христос, Который отрицал Свои права, смиряя Себя в служении окружающим. Крест фактически смягчает отношения между всеми членами церкви. Нам просто нужно помнить, что другой христианин — это «брат (или сестра), за которого умер Христос», и тогда мы никогда не станем пренебрегать им, но всегда будем стремиться действовать в интересах его истинного и наивысшего благополучия. Согрешить же против них все равно, что «согрешить против Христа»[18].

Бесспорное влияние креста на частную и церковную жизнь христиан должно быть еще более очевидным в мире. Церковь склонна с головой уходить в свои внутренние дела, ее часто занимают малозначительные приходские неустройства, в то время как нуждающийся в помощи извне мир находится в ожидании. Потому Сын Божий посылает нас в мир так же, как Он был послан в мир Отцом. Миссионерство вырастает из рождения, смерти и воскресения Иисуса. Рождение, посредством которого Он отождествил Себя с человечеством, призывает и нас к сближению с людьми. Его смерть напоминает нам, что страдание — это ключ к росту Церкви, поскольку много плода сможет принести только то зерно, которое перед этим умрет. А Его воскресение обеспечило Ему всеобъемлющее господство, которое дало Ему право как притязать на то, что Ему дана «всякая власть», так и послать Свою церковь учить все народы[19].

В теории мы очень хорошо знаем парадоксальный принцип: страдание — путь к славе, смерть — путь к жизни, а в слабости — секрет силы. Это было справедливо в отношении Иисуса, это справедливо и сегодня в отношении нас. Но мы неохотно

---

[17] 1 Кор. 4:21; 2 Кор. 10:6-18; 13:10; 1 Кор. 4:13-14; 2 Кор. 13:10 и 10:1.
[18] 1 Ин. 4:7-12; Флп. 2:3-4; 1 Кор. 8:11-13.
[19] Ин. 17:18; 20:21; 12:24; Мф. 28:18-20.

применяем этот библейский принцип к нашей миссионерской деятельности. В образе скорбящего «Слуги» Исаии страдание было непременным условием того, что он сможет принести свет и справедливость народам. Как писал Дуглас Вебстер, «миссионерство рано или поздно ведет к скорби. В соответствии с библейскими понятиями... слуга должен скорбеть... Любая миссионерская деятельность ведет ко кресту в какой-то его форме. Даже сама модель миссионерства крестообразна. Мы можем понять миссионерство только посредством креста...»[20]

Это библейское видение служения в скорбях в наше время значительно затмилось небиблейским лозунгом «евангелие процветания» (которое гарантирует личное преуспевание) и теорией триумфаторства (в которой используются военные термины, не совсем сочетающиеся со скромным образом скорбящего «слуги»). В противовес этому Павел смело пишет коринфянам: «Так что смерть действует в нас, а жизнь в вас» (2 Кор. 4:12). Крест является душой миссионерской деятельности. Для миссионера, переехавшего в другую страну, он может обозначать необходимость пожертвовать чем-то дорогим в личном плане или в отношении семьи, отказ от экономической стабильности и карьеры, солидарность с бедными и нуждающимися, раскаяние в гордости, отречение от предубеждения в предполагаемом культурном превосходстве и смирение (а иногда и разочарование) в связи с тем, что необходимо работать под началом местных национальных лидеров. Каждый из этих аспектов может быть в определенном понимании смертью, но эта смерть принесет жизнь окружающим людям.

В любом благовествовании также необходимо преодолеть культурные барьеры. Это становится очевидным, когда христиане, принимая роль евангельских посланников, переезжают из одной страны в другую или с одного континента — на другой. Но даже если мы остаемся в родной стране, христиан и неверующих часто существенным образом отделяет друг от друга социальная субкультура и стиль жизни, а также различные системы ценностей, убеждения и нравственные стандарты. Только применение принципа «воплощения» может соединить эти два берега, так как воплощение обозначает вход в жизнь других людей и их внутренний мир, а также понимание степени их отчуждения, одиночества и боли. Боговоплощение привело ко кресту. Иисус сначала вошел в человеческую плоть, а затем взял на Себя наш грех. Его проникновение в наш мир с целью коснуться наших сердец было такой глубины, по сравнению с которой наши робкие попытки дотянуться до людей выглядят любительскими и поверхностными. Крест призывает нас к более активному и плодотворному благовествованию, чем тот, который можно увидеть в практике большинства церквей.

Крест призывает нас и к социальной активности, поскольку он требует следования примеру Христа:

«Любовь познали мы в том, что Он положил за нас душу Свою; и мы должны полагать души свои за братьев. Я, кто имеет достаток в мире, но, видя брата своего в нужде, затворяет от него сердце свое, — как пребывает в том любовь Божия? Дети мои! Станем любить не словом или языком, но делом и истиною» (1Ин. 3:16-18).

В представленном отрывке, согласно учению Иоанна, сущность любви — это отказ от себя в пользу других. А поскольку самым ценным нашим имуществом является наша жизнь, актом наибольшей любви будет отдать ее другим. Подобно тому, как сущность ненависти выразилась в убийстве (в случае Каина), сущность любви выразилась в самопожертвовании (в случае Христа). При убийстве один человек отнимает жизнь; при самопожертвовании он отдает ее за другого человека. Однако при распятии Бог не только демонстрирует нам наивысшее проявление Своей любви, Он передает ее нашим сердцам. И когда любовь открывается нам и пребывает в нас, у нас появляется удвоенное, непреодолимое желание отдавать себя в любви другим людям. Более того, Иоанн ясно говорит, что предание своей жизни за других — хотя и наивысшее, но не единственное проявление самоотдачи. Если один из нас «имеет» достаток, «видит» того, кто нуждается,

[20] Douglas Webster, Yes to Missions, pp. 101-102.

но не проводит связи между тем, что он «имеет» и что он «видит», не воплощает это в действии, такой человек не может утверждать, что в нем есть любовь Божия. Значит, любовь дает пищу голодным, приют бездомным, помощь лишенным, дружбу одиноким, утешение печальным в том случае, если эти подарки — знаки самоотдачи. Ведь можно раздавать еду, деньги, время и силы и в то же время оставаться лично не причастным к этому. Но Христос отдал Себя. Будучи богатым, Он стал бедным, чтобы обогатить нас. По словам Павла, зная Его милость, мы должны подражать ей, делая щедрость неотъемлемой чертой последователей Христа. Безрассудно расточительная любовь Господа на кресте бросает вызов расчетливой холодности нашей любви.

Однако, как неоднократно замечалось на протяжении всей книги, крест открыл нам не только Божью любовь, но и Его справедливость. Потому общество креста должно быть заинтересовано не только в благотворительности, но и в достижении социальной справедливости. Мало жалеть жертву несправедливости, нужно что-то сделать для исправления такого положения. Добрые самаряне будут всегда необходимы, чтобы приходить на помощь тем, кто подвергся нападению и ограблению, однако, еще лучше освободить дорогу между Иерусалимом и Иерихоном от бандитов. Точно так же христианская благотворительность необходима как облегчение и помощь, но она не решает проблемы в целом. Необходимо участие в изменении тех структур, которые препятствуют общественному развитию. Христиане не могут невозмутимо взирать на проявления несправедливости, которые уродуют Божий мир и унижают Его создания. Беззакония, причиняющие Спасителю боль, справедливость Которого проливает яркий свет с креста, отзываются болью и в Божьем народе. В наши дни несправедливость принимает множество обличий. Она может быть международной (вторжение и присоединение к себе чужих территорий), политической (подчинение меньшинств), юридической (вынесение гражданам приговора без суда и следствия), расовой (унизительная дискриминация людей по расовому признаку или цвету кожи), экономической (терпимость к вопиющему неравенству между Севером и Югом и к травмирующей людей нищете и безработице), половой (ущемление интересов женщин), образовательной (отрицание равных прав на получение профессионального обучения для всех людей) или религиозной (недочеты в благовествовании некоторым народам). Любовь и справедливость объединяются, чтобы противостоять всем этим ситуациям. Если мы любим людей, то позаботимся о том, чтобы обеспечить им основные права человека, что и является задачей справедливости. Общество креста, которое действительно прониклось посланием креста, всегда будут побуждать к действию требования справедливости и любви.

Примером того, как сообщество христиан может быть подвигнуто крестом, является Моравское Братство, образованное графом Николаем фон Цинцен-дорфом (1700-1760). В 1722 году он пригласил нескольких пиетистов христиан-беженцев из Моравии и Богемии в свое имение в Саксонии, где помог им организовать христианскую общину под названием «Хернхут». Выходцы из Моравии делали упор на том, что христианство — религия креста и сердца. Согласно их определению, христианин — это тот, кто «соединен нерасторжимыми узами дружбы с Агнцем, принесенным в жертву»[21]. На их печати была латинская надпись: «Наш Агнец победил; последуем же Ему», а на знаменах их судов был изображен ягненок, смотрящий вправо и идущий с вытянутой вперед правой передней ногой, в которой он держал знамя из кроваво-красного полотнища (с. 97). Они уделяли большое внимание единству между христианами и верили, что основой этого единства должен быть Агнец, поскольку все, «верные Иисусу как Агнцу Божьему», едины между собой (с. 106). Сам Цинцендорф заявлял, что «Закланный Агнец» был изначально тем фундаментом, на котором основывалась их церковь (с. 70).

Будучи несомненно торжествующей общиной, они великолепно пели, и в центре их прославления как братства «Хернхут» стоял распятый Христос.

[21] A. J. Lewis, Zinzendorf, p. 107

«Под знаком Крови Христа они плывут
и переполнены великим довольством» (с. 70).

Несмотря на то, что их внимание слишком сильно поглощали раны и кровь Иисуса, они ни на минуту не забывали о воскресении. Порой их называли «пасхальными людьми», поскольку они особенно поклонялись воскресшему Агнцу (с. 74).

Что же касается самопознания, то их неповторимый пиетизм помог им примириться с собой. Их повышенное внимание ко кресту привело к искреннему смирению и раскаянию, дало им еще и твердую уверенность в собственном спасении и в Боге. «Мы — счастливый народ Спасителя», — говорил Цинцендорф (с. 73). Именно их радость и бесстрашие в тот момент, когда они лицом к лицу столкнулись со штормом на Атлантическом океане, заставили Джона Уэсли осознать его греховность и стали важным звеном в цепочке, приведшей его к покаянию.

Но «моравские братья» приобрели известность, прежде всего, как движение миссионеров. Еще школьником Цинцендорф основал «Орден горчичного зернышка», но и в последующие годы не растратил рвения к миссионерской работе. И в этом случае именно крест побудил его и его последователей к этому акту самопожертвенной любви. С 1732 по 1736 годы «моравское братство» основало свои миссии на Карибских островах, в Гренландии, Лапландии, Северной и Южной Америке, в Южной Африке, а позже они начали вести миссионерскую работу на полуострове Лабрадор, с австралийскими аборигенами и на Тибетской границе. Как писал Цинцендорф, язычники знают, что Бог существует, но им нужно узнать Спасителя, Который умер за них. «Рассказывайте им об Агнце Божьем, — убеждал он, — до тех пор, пока вам нечего будет добавить к уже сказанному» (с. 91).

Эта сосредоточенность на кресте стала в значительной степени результатом его покаяния. В девятнадцать лет, когда Цинцендорфа отправили в путешествие по столицам европейских стран, чтобы завершить образование, он однажды оказался в картинной галерее в Дюссельдорфе. Цинцендорф стоял перед «Ecce homo» Доменико Фети, на которой Христос изображен в терновом венце, а подпись под картиной гласила: «Я совершил все это для тебя, а что ты делаешь для Меня?» Это обличение заставило его пересмотреть свою жизненную позицию. «В ту самую минуту и на том самом месте, — пишет А. Дж. Льюис, — молодой граф попросил распятого Христа приобщить его к «Христовым скорбям» и открыть для него жизнь в служении» (с. 28). В последующие годы он ни разу не нарушил своего обещания- Он и его община были горячо заинтересованы в «возведении на престол Агнца Божьего»

.

12

ЛЮБИТЬ НАШИХ ВРАГОВ

«Жить под сенью креста» — значит позволять ему воздействовать на каждый аспект жизни христианской общины. Крест не только является предметом нашего поклонения (потому что мы находимся в постоянном евхаристическом праздновании) и дает возможность выработать сбалансированное представление о себе (поскольку мы учимся как понимать себя, так и жертвовать собой), но также и управляет нашим поведением по отношению к другим людям, включая наших врагов. Мы должны «подражать Богу, как чада возлюбленные», «жить в любви, как и Христос возлюбил нас и предал Себя за нас» (Еф. 5:1-2), отражать в наших отношениях это сочетание любви и справедливости, которое отличало мудрость Божью, проявившуюся посредством креста.

Примирение и дисциплина

Но как на деле объединить любовь и справедливость, милость и строгость и, следовательно, идти путем креста? Это очень трудно решить и еще труднее выполнить. Возьмем, к примеру, «примирение» или «миротворчество». Христиане призваны быть «миротворцами» (Мф. 5:9), а также «искать мира и стремиться к нему» (1 Пет. 3:11). В то же время общепризнанно, что примирение не может быть исключительно односторонним. Повеление «будьте в мире со всеми людьми» смягчается двумя условиями: «если возможно» и «с вашей стороны» (Рим. 12:18). Что же нам в таком случае делать, если жить с кем-то в мире 426 Крест Христа

невозможно, поскольку он или она не желает жить в мире с нами? Ответ следует искать в той части Нагорной проповеди, к которой мы обращались немногим ранее. Ведь в ней Иисус, провозгласив миротворцев «блаженными», добавил, что «они будут наречены сынами (или дочерьми) Божиими»[1]. Должно быть, он хотел сказать, что примирение — это настолько присущая Богу работа, что берущиеся выполнять ее тем самым подтверждают свою принадлежность к чадам Божьим.

Однако, наследуя в миротворчестве пример нашего Небесного Отца, мы непременно замечаем, что оно значительно отличается от Его умиротворения. Ведь тот мир, который дарит нам Бог, достается дорогой ценой. Бог действительно превосходит всех других миротворцев, поскольку, когда Он решил восстановить мир с нами, Его «врагами», восставшими против Него, Он «примирил с Собою все» кровью креста Иисуса (Кол. 1:20). Для примирения Себя с нами, нас с Собой, иудеев с язычниками и других враждующих между собой группировок, понадобился гнетущий позор креста. Зная об этом, мы не имеем ни малейшего права считать, что нам ничего не будет стоить наше участие в деле примирения, будь то в качестве обидчика или пострадавшего, либо же в роли независимого третьего лица, желающего помочь врагам вновь стать друзьями.

Какую же цену нам придется заплатить? В большинстве случаев процесс начинается с длительного внимательного выслушивания обеих сторон, с боли при виде взаимной горечи и встречных обвинений, с попытки сочувствовать обеим сторонам и с усилия проникнуть в суть недопонимания, приведшего к разрыву отношений между сторонами. Искренний слушатель может выявить такие проступки, о которых сам человек и не подозревал, что, в свою очередь, приведет к необходимости признания своей вины без обращения к спасающим его доброе имя оговоркам. Если же мы сами виновны, нам придется пройти через унижение принесения извинений. Может быть, еще большее унижение — возмещение убытков в тех случаях, когда это необходимо, или самое большое унижение — признание того, что пройдет время, прежде чем нанесенные нами раны заживут, и они не могут быть с легкостью забыты. Если же, напротив, зло причинено не нами, то возможно, мы окажемся в неловком положении, когда приходится порицать

[1] Мф. 5:9; ср. 5:48 и Лк. 6:36.

или осуждать другого человека, в результате чего можно лишиться его дружбы. Несмотря на то, что у последователей Иисуса Христа нет права отказывать в прощении, или тем более мстить, нам не позволено снижать цену прощения, давая его преждевременно, т.е. до проявления каких-либо признаков раскаяния. «Если же согрешит против тебя брат твой, — сказал Иисус, — выговори ему», и только после этого, «если покается, прости ему» (Лк. 17:3).

К миротворчеству нас побуждает любовь, но в тех случаях, когда пренебрегают справедливостью, оно вырождается в попустительство. Прощать и просить прощения нелегко. Любое истинно христианское миротворчество отличают любовь и справедливость — а, следовательно, и боль креста.

Перейдем от отношений в обществе в целом к жизни семьи. Родители-христиане должны стремиться к тому, чтобы крест наложил свой отпечаток на их отношение к детям. Любовь создает атмосферу, необходимую для достижения детьми эмоциональной зрелости. Тем не менее это не податливая, беспринципная любовь, которая портит детей, но «святая любовь», действующая в интересах их благополучия чего бы это ни стоило. Действительно, поскольку сама концепция человеческого отцовства выведена из вековечного отцовства Бога (Еф. 3:14-15), родители-христиане, естественно, будут следовать в любви Его примеру. Отсюда, настоящая родительская любовь не исключает дисциплины, поскольку «Господь, кого любит, того наказывает». Воистину Бог обращается с нами как со Своими сыновьями и дочерьми, когда наказывает нас. Если бы Он не дисциплинировал нас, это показывало бы, что мы незаконные, а не Его родные дети (Евр. 12:5-8). Настоящая любовь тоже может гневаться, противясь всему тому в детях, что неблагоприятно сказывается на их благосостоянии. Справедливость без милосердия излишне строга, а милость без справедливости — излишне снисходительна. Заметим, дети ощущают это интуитивно. Они обладают врожденным чувством и того, и другого. Если они делают что-то и знают, что это плохой поступок, они знают и то, что заслуживают наказания. Они и ожидают, и хотят получить его. Если же их наказали, не любя или вопреки справедливости, они это мгновенно почувствуют. Два восклицания свидетельствуют о наибольшем горе ребенка: «Меня никто не любит!» и «Это несправедливо!». Эти чувства любви и справедливости заложены в них Богом, Который сотворил их по Своему образу и Который явил Себя на кресте в качестве «святой любви».

К церковной семье относятся те же принципы, которые применимы и к обычной. И та и другая нуждаются в дисциплине по одной и той же причине. Однако в наше время дисциплина в церкви — редкое явление, а там, где наказания и налагаются, это делается неуклюже. Поместные общины сегодня склонны колебаться между чрезмерной строгостью, которая заставляет отлучать членов церкви за самые незначительные нарушения, и чрезмерным попущением, когда никто даже не увещевает нарушителя. Вместе с тем Новый Завет, высказывая четкие рекомендации относительно дисциплины, говорит, с одной стороны, о ее необходимости для поддержания святости церкви, а с другой — о ее конструктивных целях, а именно: о возможности «приобресть» и «вернуть» нанесшего оскорбление. Сам Иисус предельно ясно объяснил, что накладывающий наказание должен не унижать, или тем более отлучать обидчика, а возвращать его. Он установил последовательность действий, производимых при этом, которые разворачиваются поэтапно. Первый этап — уединенное, с глазу на глаз обличение согрешившего, «между тобою и им одним», во время которого, если он послушает обличителя, то будет «приобретен». Если же он воспротивится, вторым шагом будет привести с собой еще нескольких человек, чтобы они подтвердили обвинение. Если он и в этом случае не пожелает послушаться, необходимо рассказать церкви, чтобы дать ему третий шанс для раскаяния. Если же он и после этого упорно отказывается послушаться, только тогда его можно отлучить (Мф. 18:15-17). Павел учил тому же. Член церкви, «впадший в какое согрешение» должен быть «исправлен» в духе кротости и смирения. Это явится примером несения бремени друг друга, а, следовательно, и исполнения закона

любви Христа (Гал. 6:1-2). Даже «предание сатане», которым Павел предположительно обозначал отлучение сильно согрешивших людей, сделано ради достижения позитивного результата: либо чтобы они «научились не богохульствовать» (1 Тим. 1:20), либо «чтобы дух был спасен в день Господа нашего Иисуса Христа» (1 Кор. 5:5). Таким образом, все дисциплинарные меры предназначены для того, чтобы продемонстрировать любовь и справедливость креста.

В более сложных, чем приведенные из жизни отдельных людей, ситуациях семья и церковь должны осуществлять правосудие через посредство государства. Применимо ли Откровение Бога на кресте и к этой области? Или, вернее, могут ли эти структуры использовать силу или это будет несовместимо с крестом? Разумеется, сам крест являлся вопиющим актом насилия со стороны властей, сопровождающийся крупным попранием справедливости и грубой казнью. Но, несмотря на это, он был и выдающимся актом ненасилия со стороны Иисуса, Который позволил незаслуженно Себя обвинить, мучить и казнить, не оказывая при этом сопротивления и, что еще удивительнее, не совершая возмездия. В Новом Завете Его поведение представлено как пример для нас: «Но если, делая добро и страдая, терпите, это угодно Богу. Ибо вы к тому призваны, потому что и Христос пострадал за нас, оставив нам пример, дабы мы шли по следам Его» (1 Пет. 2:20-21). Однако этот отрывок вызывает множество вопросов. Призывает ли нас крест к непротивлению любому насилию? Делает ли он недействительным возможность осуществления уголовного правосудия и так называемой «справедливой войны»? Запрещает ли он какое бы то ни было использование силы, указывая тем самым на невозможность для христианина быть солдатом, полицейским, судьей или тюремным офицером?

Позиция христиан по отношению ко злу

Лучше всего искать ответы на эти вопросы, обратившись к двенадцатой и тринадцатой главам Послания Павла к Римлянам и внимательно изучив их. Они составляют часть просьбы Павла, в которой он призывает читателей-христиан адекватно отвечать на «милость Божью». На протяжении одиннадцати предыдущих глав он раскрывал милость Бога как в предании Его Сына на смерть за нас, так и в даровании нам полного спасения, которое Он завоевал для нас благодаря Его смерти. Каким должен быть наш ответ на Божественную милость? Мы должны:

(1) предоставить наши тела Богу как жертву живую, и обновленным умом познавать Божью волю и следовать ей (12:1-2);

(2) трезво оценивать себя, как не преувеличивая свои достоинства, так и не презирая себя (ст. 3);

(3) любить друг друга, используя свои дары для служения друг другу, и жить в согласии и смирении (ст. 4-13; 15-16);

(4) благословлять наших гонителей и делать добро нашим врагам (ст. 14, 17-21).

В данный момент нас особенно интересует четвертый вид этих отношений, который вызывает наибольшее неприятие со стороны неверующих. Камнем преткновения являются: крест, который предлагает спасение как безвозмездный и незаслуженный дар; любовь и чистота Иисуса, которые пристыжают эгоистичность человека; приоритетные заповеди — любить Бога и ближнего, не оставляющие места себялюбию; призыв взять свой крест, что нас чрезмерно пугает. Все это определяет их оппозицию по отношению к нам, потому что они оппозиционны по отношению к нашему Господу и Его Евангелию. Вот каков контекст изучаемой нами 12-ой главы. Некоторые люди станут нашими «преследователями» (ст. 14), будут причинять нам «зло» (ст. 17), кого можно назвать нашими «врагами» (ст. 20). Чем же мы должны отвечать нашим преследователям и врагам? Чего требует от нас милость Божья? Какое влияние на наш образ действий должен оказывать крест, в котором с особой силой воссияла Божья благодать? Наиболее назидательными, в последующей части 12-ой и 13-ой глав, являются четыре обращения Павла к теме добра и зла:

«Любовь да будет непритворна; отвращайтесь зла, прилепляйтесь к добру...

Благословляйте гонителей ваших; благословляйте, а не проклинайте. Радуйтесь с радующимися и плачьте с плачущими. Будьте единомысленны между собою; не высокомудрствуйте, но последуйте смиренным; не мечтайте о себе; никому не воздавайте злом за зло, но пекитесь о добром перед всеми человеками. Если возможно с вашей стороны, будьте в мире со всеми людьми. Не мстите за себя, возлюбленные, но дайте место гневу Божию. Ибо написано: «Мне отмщение, Я воздам, говорит Господь». Итак, если враг твой голоден, накорми его; если жаждет, напой его; ибо, делая сие, ты соберешь ему на голову горящие уголья. Не будь побежден злом, но побеждай зло добром.

Всякая душа да будет покорна высшим властям, ибо нет власти не от Бога; существующие же власти от Бога установлены. Посему противящийся власти противится Божию установлению. А противящиеся сами навлекут на себя осуждение. Ибо начальствующие страшны не для добрых дел, но для злых. Хочешь ли не бояться власти? Делай добро, и получишь похвалу от нее, ибо начальник есть Божий слуга, тебе на добро. Если же делаешь зло, бойся, ибо он не напрасно носит меч: он Божий слуга, отмститель в наказание делающему злое. И потому надобно повиноваться не только из страха наказания, но и по совести. Для сего вы и подати платите, ибо они Божий служители, сим самым постоянно занятые. Итак, отдавайте всякому должное: кому подать — подать; кому оброк — оброк; кому страх — страх; кому честь — честь. (Рим. 12:9, 14; 13:1-7).

Этот отрывок является скромным размышлением на тему добра и зла. Вот четыре указания Апостола относительно этой темы:

(12:9) отвращайтесь зла; прилепляйтесь к добру.

(12:17) никому не воздавайте злом за зло, но пекитесь о добром перед всеми человеками.

(12:21) не будь побежден злом, но побеждай зло добром.

(13:4) ибо начальник есть Божий слуга, тебе на добро... Он Божий слуга, отмститель в наказание делающему зло.

Эти стихи определяют, каким должно быть отношение христиан ко злу.

Во-первых, *зло нужно ненавидеть*. «Любовь да будет непритворна; отвращайтесь зла, прилепляйтесь к добру» (12:9). Такое сопоставление любви и ненависти кажется неуместным. Обычно мы считаем их взаимоисключающими величинами. Любовь исключает ненависть, а ненависть — любовь. Но в действительности все не так просто. Если любовь «непритворна» (или «искренна»), она обладает нравственной проницательностью. Она всегда называет зло своими именами и не смотрит на него сквозь пальцы. Компромисс со злом несовместим с любовью. Любовь стремится к достижению наивысшего блага окружающих и потому ненавидит ущемляющее его зло. Бог ненавидит зло, поскольку Его любовь свята, и мы также должны ненавидеть зло.

Во-вторых, *мы не должны мстить за зло*. «Никому не воздавайте злом за зло... Не мстите за себя, возлюбленные» (12:17,19). Месть и расплата настрого запрещены народу Божьему. Ведь, воздавая злом за зло, мы добавляем одно зло к другому. А если мы ненавидим зло, как же мы можем приумножать его? Здесь Павел явно вторит Нагорной проповеди. «Не противься злому» , — сказал Иисус, что значит, как следует из контекста, «не воздавай за зло». А не на кресте ли Иисус стал совершенным примером Своего учения, так как, «будучи злословим, Он не злословил взаимно; страдая, не угрожал, но предавал то Судии Праведному» (1 Пет. 2:23)? Напротив, мы должны «печься о добром» (12:17) и «быть в мире со всеми людьми» (12:18). Следовательно, нашу жизнь должно характеризовать добро, а не зло, мир, а не насилие.

В-третьих, *зло нужно преодолевать*. Ненавидеть зло — это одно, отказываться воздавать за него — другое, но еще лучше превозмогать или побеждать его. «Не будь побежден злом, но побеждай зло добром» (12:21). В предшествующих стихах Павел, вторя словам из Нагорной проповеди, указал, как это нужно делать. Иисус сказал: «Любите врагов ваших, благотворите ненавидящим вас, благословляйте проклинающих вас и

молитесь за обижающих вас»[2]. А Павел пишет: «Благословляйте гонителей ваших» **(12:14),** и «если враг твой голоден, накорми его» **(12:20).** Мы должны желать людям добра, благословляя их, и делать им добро, служа им. В новом обществе Христа благословения должны прийти на смену проклятиям, молитва — на смену злобе, а служение — на смену мести. Действительно, молитва очищает сердце от злобы, поскольку уста, изрекающие благословение, не могут одновременно извергать и проклятие; а рука, занятая служением, отучается мстить. «Собирать ему (врагу) на голову горящие уголья» звучит недружелюбно и несовместимо с любовью к нему. Но это фигуральное выражение, которое означает «вызвать в нем острое чувство стыда» — не для того, чтобы причинить ему боль или унизить его, но чтобы заставить раскаяться и таким путем «победить зло добром». Трагическая сторона отплаты злом за зло заключается в том, что, поступая таким образом, мы прибавляем одно злодеяние к другому и, следовательно, приумножаем общее количество зла в мире. Это приводит к тому, что Мартин Лютер Кинг назвал «цепной реакцией зла», при которой ненависть порождает ненависть, а насилие порождает насилие по «нисходящей спирали опустошения»[3]. Торжество любви и служения нашим врагам заключается в том, что мы таким образом уменьшаем количество зла в мире. Наилучшим примером этого является крест. Готовность Христа принять на Себя человеческое презрение и Божий гнев принесло спасение миллионам людей. Крест — единственное чудодейственное средство, которое превращает зло в добро.

В-четвертых, *зло должно быть наказано*. Если бы мы рассмотрели только три первые позиции по отношению ко злу, то нас можно было бы обвинить в избирательности библейских текстов и, следовательно, в отсутствии равновесия. Ведь Павел далее пишет о наказании зла властями. Любой, внимательно читающий эти главы, замечает контраст, скорее, явное противоречие, которое в них заключено. Нам говорят, что мы не должны мстить за себя, — Бог совершит отмщение (12:19). И мы не должны воздавать злом за зло — это дело самого Бога (12:17, 19). Таким образом, вначале нам запрещается совершать мщение и расплату, а затем это относится к Богу. Это недопустимо? Нет. Они запрещены нам не потому, что зло не заслуживает наказания (оно его заслуживает и должно быть наказано), но наказание зла — прерогатива Бога, а не людей.

Но как же Бог наказывает зло? Когда проявляется Его гнев на злоумышленников? Первой нашей мыслью будет: «при последнем суде», и это правильный ответ. Нераскаявшиеся «сами себе собирают гнев на день гнева и откровения праведного суда от Бога» (Рим. 2:5). Но должны ли мы ждать до того времени? Не проявляется ли Божий гнев на зло каким-то образом уже сейчас? Согласно словам Павла, это уже происходит. Первое его проявление — возрастающее разложение нечестивого общества, посредством которого Бог «предал» тех, кто сознательно подавляет в себе знание Добра И Бога, предаваясь неограниченному развращению в мыслях и в поведении (Рим. 1:18-32). Это — одно проявление Божьего гнева. Второе проявление — в правовых действиях властей, поскольку следящий за исполнением законов чиновник является «Божьим слугой, отмстителем в наказание делающему злое» (13:4). В этом смысле, пишет д-р Крэнфилд, государство является «частичным, предварительным, подготовительным проявлением Божьего гнева на зло»[4].

Важно отметить, что Павел в заключении 12-й и в начале 13-й главы использует одни и те же слова. «Гнев» (греч. «оргэ») и «мщение/наказание» («экдикезис» и «экдикос») встречаются как в первом, так и во втором отрывке. В то время, как Божьим людям в общем они запрещены, Божьим «слугам», то есть государственным служащим, они предписаны. Многие христиане видят проблему в том, что они воспринимают это как этический «дуализм»[5]. Попытаемся внести ясность.

---

[2] Лк. 6:27-28; ср. Мф. 5:44.
[3] Martin Luther King, Strength to Love, p. 51.
[4] C. E. B. Cranfield, Commentary on Romans, vol. II, p. 666.
[5] См. рассуждения об этом «дуализме» в: Jean Lasser's War and the Gospel, pp. 23ff., 128 ff. 180ff; David

Во-первых, Павел не разграничивает *две субстанции* — церковь и государство, как это делает Лютер в своей известной доктрине двух царств: царства Божьей правой руки (церкви), на которой лежит духовная ответственность, осуществляемая посредством силы Евангелия, и царства Его левой руки (государства), на котором лежит политическая или светская ответственность, осуществляемая посредством власти меча. Джин Лассер называет ее «традиционной доктриной» ввиду того, что она поддержана авторитетом Кальвина, хотя он и формулирует ее несколько иначе. Дж. Лассер кратко представляет ее следующим образом:

«Бог предписал церкви обязанность проповедовать Евангелие, а государству — обеспечивать политический порядок. Христианин же является как членом церкви, так и гражданином своей страны. В качестве первого он должен повиноваться Богу, сообразовываясь с евангельской этикой..., в качестве второго — повиноваться Богу, сообразовываясь с политической этикой, в которой судьей является государство...»[6].

Бог действительно налагает на церковь и на государство различные обязательства и, несмотря на их частичное совпадение, они подчиняются одним и тем же этическим нормам и находятся под господством Христа. Хотя, по большому счету, в 12-й и 13-й главах Послания Римлянам речь идет не об этом.

Во-вторых, Павел не разграничивает *две сферы деятельности* христианина — внутреннюю и внешнюю — с тем, чтобы, грубо говоря, любя наших врагов в душе, мы видимо могли их ненавидеть. Концепцию двойственного морального стандарта (личного и публичного) необходимо безоговорочно отвергать: существует только одна христианская нравственность.

В-третьих, Павел проводит разграничительную линию между *двумя ролями* — личной и официальной (служебной). Христиане всегда остаются христианами (в церкви и государстве, в обществе других людей или уединении), живут под единым нравственным влиянием Христа, но принимают на себя различные роли (дома, на работе и в обществе), которые подразумевают уместность различных действий. Например, христианин, занимающий положение полицейского, может использовать силу для того, чтобы арестовать преступника, к которой он не может прибегнуть в качестве частного лица. Будучи судьей, он может осудить заключенного, вина которого доказана, несмотря на то, что Иисус говорил Своим ученикам «не судите, да не судимы будете». В качестве палача и допуская, что при некоторых условиях высшая мера наказания может быть оправдана, он может предать смерти приговоренного, хотя обычно ему запрещено совершать убийство (ведь высшая мера наказания и запрет на совершение убийства стоят на одной ступени в законе Моисея). Это не значит, что арест, суд и казнь неправильны сами по себе (что означало бы существование различных нравственных норм для общественной и личной жизни) — они являются должным ответом на преступное поведение, осуществление которого Бог поручил определенным должностным лицам в государстве.

Вот как Павел определяет разницу между непротивлением злу и наказанием зла в 12-ой и 13-ой главах Послания к Римлянам. Запреты в конце 12-й главы указывают не на то, что зло должно оставаться не отомщенным вплоть до последнего суда, а на то, что наказание должно налагаться государственным аппаратом (как посредником Божьего гнева) и что рядовым гражданам не следует брать осуществление закона в свои руки. Именно с этим разграничением тяжело смириться пацифистам из христиан. Они склонны отталкиваться от учения и примера Иисуса, указывающих на непротивление, и полагают, что расплата сама по себе порочна. Но расплата не порочна, поскольку зло заслуживает наказания, должно быть наказано и на самом деле будет наказано. Сам Иисус сказал, что «Сын Человеческий... воздаст каждому по делам его» (Мф. 16:27, где встречается глагол,

---

Atkinson's Peace in our Time?, pp. 102-107 and 154-157; дискуссию между Рональдом Сидером (Ronald Sider) и Оливером О'Донованом (Oliver O'Donovan), опубликованную как Peace and War, pp. 7-11 и 15; а также некоторые выдержки из моей книги Message of the Sermon on the Mount, pp. 103-124.

[6] Jean Lasserre, War and the Gospel, p. 132.

подобный глаголу в Рим. 12:19). Эта истина проявляется даже в описании немстительности Иисуса, изложенном Петром. Когда Иисусу наносили оскорбления, Он не отвечал тем же. Когда Он страдал, Он не отвечал угрозами. Но мы не должны на этом основании делать вывод, что Он мирился со злом. Ибо что же Он сделал вместо отмщения? «Он... предавал то Судии Праведному» (1 Пет. 2:23). Выражаясь словами Павла, Он давал место гневу Божию. Итак, даже в тот момент, когда Иисус молил о прощении Своих палачей и когда по Своей святой любви предавал Себя ради нашего спасения, Он не терял из виду необходимости Божественного осуждения зла. Он Сам в тот момент побеждал зло, принимая исключительно на Себя справедливое его осуждение.

Авторитет государства

Все это подводит нас к еще одному сложному вопросу, рождающемуся при попытке связать крест с проблемой зла, а именно: как должны христиане относиться к государству и его власти. Тщательное изучение 13-ой главы Послания к Римлянам должно помочь нам избежать двух крайностей: его обожествления (признания его неизменной правоты) или его демонизации (признания его неизменной неправоты). По-видимому, христиане должны относиться к государству уважительно с разумной долей критики. Позвольте обобщить учение Павла об авторитете государства в виде четырех категорий, связанных: а) с его *источником,* б) *целью,* ради которой он был дан, в) *средствами,* посредством которых он обеспечивается и г) *уважением,* которое должно ему оказываться. В каждой из этих категорий власть государства ограничена.

Во-первых, *источником* авторитета государства является Бог. «Всякая душа да будет покорна высшим властям, ибо нет власти не от Бога» (ст. 1а). «Существующие же власти от Бога установлены» (ст. 1б). «Посему противящийся власти противится Божию установлению» (ст. 2). Такая позиция была ясно очерчена еще в Ветхом Завете[7].

Мы должны думать о функциях государства не только в плане проявления его «власти», но и как о его «служении». Ведь «начальник (что звучит как обобщающее звание, которое можно отнести к любому государственному служащему от полицейского до судьи) есть Божий слуга, тебе на добро» (ст. 4). И еще: «Он Божий слуга, отмститель в наказание делающему злое» (ст. 4б). Тем не менее мы платим налоги потому, что начальники — «Божии служители, сим самым постоянно занятые» (ст. 6).

Должен признаться, что меня весьма впечатляет тот факт, что Павел пишет как о «власти», так и о «служении» государства. Он три раза утверждает, что власть государства — это Божья власть. Затем он трижды характеризует государство и его служителей как Божьих служителей, используя для этого два слова («диаконос» и «лейтургос»), с помощью которых в других случаях он описывает свое служение Апостола и благовестника и даже служение Христа[8]. Я не думаю, что от этого можно каким-либо образом уклониться, например, интерпретируя данный отрывок как неохотную уступку в свете реалий политической власти. Нет. Несмотря на изъяны римского государства, о которых он знает по личному опыту, Павел настойчиво заявляет, что его власть и служение даны ему Богом. Именно Божественная природа государственной власти делает повиновение ей со стороны христиан делом «совести» (ст. 5).

Вместе с тем тот факт, что власть делегирована государству Богом и потому не присуща ему по природе, а производной от Творца, предполагает, что ее нельзя возводить в абсолют. Поклоняться нужно исключительно Богу и Его Христу, Который является Господом всякого правления и власти (Еф. 1:21-22) и «владыкой царей земных» (Откр. 1:5; ср. 19:16). Государство нужно уважать как Божественный институт, но слепая безоговорочная преданность ему была бы идолопоклонством. Первые христиане отказывались называть Цезаря «господом». Этот титул принадлежал одному Иисусу.

Во-вторых, Бог дал государству определенную власть с той *целью,* чтобы как

---

[7] Напр. Иер. 27:5-6; Дан. 2:21; 4:17, 25, 32; 5:21; 7:27.

[8] См. примеры упоминания «диаконос» в связи со Христом в Рим. 15:8, а в связи с Павлом во 2 Кор. 6:4. См. примеры упоминания «лейтургос» в связи со Христом в Евр. 8:2 и в связи с Павлом в Рим. 15:16.

награждать (и таким образом поощрять) добро, так и наказывать (и, следовательно, сдерживать) зло. Итак, с одной стороны, государство «хвалит» (выражает одобрение) тех, кто делает добро (ст. 3), и посредством тех почестей, которыми оно наделяет выдающихся граждан, существует «тебе на добро» (ст. 4). Это выражение не разъясняется более пространно, но оно, несомненно, включает в себя все социальные блага, присущие хорошему правительству: сохранение мира, поддержание законности и порядка, защиту прав человека, осуществление справедливости и заботу о нуждающихся. С другой стороны, государство, как слуга Божий и посредник Его гнева, наказывает злоумышленников (ст. 4), воздавая им должное. Современные государства более склонны осуществлять последнюю функцию, чем первую. Существующие в них структуры, которые следят за соблюдением закона, более изощренные, чем те, которые поощряют добрые дела граждан, награждая их служение государству и человеколюбие. Однако наказание и вознаграждение идут рука об руку. И в резонанс со 2-й главой Послания к Римлянам ставит их в один ряд также и Апостол Петр. Составляя свое Послание после того, как начались гонения на христиан в Римской империи, он также подтверждает Божественное происхождение и конструктивную цель существования государства, «от Него посылаемого для наказания преступников и для поощрения делающих добро» (1 Пет. 2:14).

Эта двойная задача требует огромного умения различать добро от зла. Только добро должно получать награду, только зло — наказание. Здесь не существует ордера на произвольное распределение благ и наказаний. Это особенно справедливо по отношению к соблюдению законности. В мирное время невиновные должны находиться под защитой, а во время войны находящимся в тылу должна быть гарантирована безопасность. Полицейские действия — избирательные действия, а Библия непрестанно говорит о том, что пролитие невинной крови ужасно. Тот же принцип различения (выборочное™) является важным аспектом теории «праведной войны». Вот почему любое использование оружия массового уничтожения (атомного, биологического и химического) и любое неконтролируемое использование обычных видов оружия (напр. массовая бомбардировка гражданских городов) объявляются этим библейским текстом вне закона и наносят глубокое оскорбление совести христиан.

В-третьих, *средства*, которыми государство осуществляет свою власть, должны быть настолько же подконтрольными, насколько его цели — понятными. Чтобы защищать невинных и наказывать виновных, несомненно, порой необходимо применение силы. Власть подразумевает могущество, хотя мы должны отличать насилие (неконтролируемое и беспринципное использование власти) от силы (ее подконтрольного и принципиального использования для задержания преступников, выдвижения им обвинения, привлечения к суду и осуществления наказания в случае признания их вины). Власть государства может распространяться даже на лишение жизни законным путем. Многие комментаторы истолковывают «меч», который носит государство (ст. 4), как символ не просто данной ему власти наказывать вообще, но конкретной власти, а именно: налагать высшую меру наказания, вести войну, либо и то, и другое[9]. Лютер и Кальвин доказывали, что допустимо более широкое толкование этого отрывка, дающее возможность включить сюда же и «справедливую войну», поскольку «делающий злое», которого государство властно осудить, может быть и агрессором, угрожающим государству из-за его пределов, и преступником, угрожающим ему изнутри.

Разумеется, существуют очевидные различия между осуждением и наказанием преступника с одной стороны, и объявлением и ведением войны против агрессора — с другой. В частности, на войне нет ни судьи, ни суда. Объявляя войну, данное государство выступает в качестве судьи, защищающего свои же дела, поскольку до настоящего

[9] «Махайра» — то слово, которым Павел обозначил «меч» государства в данном отрывке, может быть также переведено как «кинжал» или «нож», но, несколько раз встречаясь в Новом Завете, оно символизирует смерть либо вследствие казни, либо на войне (напр. Мф. 10:34; Лк. 21:24; Деян. 12:2; Рим. 8:35; Евр. 11:37).

момента нет независимого органа, выполняющего функцию третейского судьи в международным спорах. А установленные процедуры и спокойная, беспристрастная атмосфера зала заседаний суда не имеет себе аналогов на поле боя. Тем не менее, как показано профессором Оливером О'Донованом, развитие теории справедливой войны «представляет систематические попытки истолковать военные действия по аналогии с действиями гражданского правительства»[10] и таким образом представить их частью «контекста отправления правосудия» и предметом «ограничительных норм исполнительной справедливости»[11]. Иными словами, чем больше можно представить конфликт в свете поисков справедливости, тем больше будет утверждаться его законность.

Использование государством силы, ограниченной строго определенными целями, ради достижения которых она применяется, должно быть равным образом строго ограниченным в своем применении по отношению к определенному кругу лиц, например, при справедливом наказании преступников. В 13-й главе Послания к Римлянам нет никакого оправдания репрессивным мерам, к которым прибегает полицейское государство. Во всех цивилизованных странах как полиция, так и армия руководствуются инструкцией использовать «минимально необходимую силу», достаточную только для выполнения поставленной перед ними задачи. Во время войны применение силы также должно находиться под контролем. Совесть христианина протестует против избыточной мощности оружия массового поражения, его огромного потенциала, заключенного в существующих ядерных арсеналах.

В-четвертых, в этом отрывке заложено *уважение* к власти государства. Граждане должны быть «покорны» правящей власти, поскольку ее установил Господь (ст. 1). Следовательно, те, кто «противятся» ей, противятся Богу и навлекают на себя осуждение (ст. 2). Тем не менее «повиноваться» необходимо не только ради избежания наказания, но и чтобы жить с чистой совестью (ст. 5). Что же в таком случае подразумевается под нашим «повиновением»? Разумеется, мы должны подчиняться законам (1 Пет. 2:13), платить налоги (ст. 6), молиться за правителей (1 Тим. 2:1-2). Личный пример, налоги и молитва — это три условия, способствующие тому, чтобы государство выполняло данные ему Богом обязанности. Будем ли мы идти дальше, полагая, что «повиновение» подразумевает сотрудничество и даже личное участие в государственной работе, скорее всего, будет зависеть от нашего вероисповедания: лютеранского, реформаторского или анабаптистского. Что касается меня, то, поскольку власть и служение государства исходят от Бога, я не вижу причин избегать нашего участия в этом, Богом определенном труде.

Правда, и у нашего повиновения должны быть известные границы. Хотя (теоретически, в соответствии с Божьими целями) «начальствующие страшны не для добрых дел, но для злых» (ст. 3), однако Павел знал, что римский прокуратор осудил Иисуса на смерть, да и сам иногда становился жертвой несправедливости со стороны римской империи. Итак, что же должны делать христиане, если государство злоупотребляет данной ему Богом властью, извращает предписанное ему Богом служение, начинает содействовать злу и наказывать добро? Что делать, если оно прекращает служить Богу и начинает служить сатане, не защищает, а преследует церковь, и прибегает к злой власти, исходящей не от Бога, а от зверя (Откр. 13)? Что делать в таком случае? Мы ответим, что христиане все же должны оказывать уважение порочному государству так же, как дети должны оказывать уважение плохим родителям, но от них уже не требуется смиренного подчинения. Апостол нисколько не одобряет тоталитарное правление. Мы обязаны высказывать критику и протест, участвовать в демонстрациях и даже (в крайних случаях) оказывать сопротивление вплоть до неповиновения существующим законам. Гражданское неповиновение является, по сути, библейской концепцией, которую почитали, в частности, Даниил и его друзья в Ветхом Завете и Апостолы Петр и Иоанн в

[10] Oliver O'Donovan, Pursuit of a Christian View of War, p. 13.
[11] Там же, с. 14.

Новом Завете[12]. Принцип понятен. Поскольку власть дана государству Богом, мы должны повиноваться ему до тех пор, пока повиновение государству не станет неповиновением Богу. Если же наступит такое время, когда государство станет повелевать делать то, что Бог запрещает, или запрещать делать то, что Бог повелевает, мы призваны оказать неповиновение государству, чтобы оставаться покорными Богу. Как сказали Апостолы синедриону: «Должно повиноваться больше Богу, нежели человекам»[1313].

Если при чрезвычайных обстоятельствах непокорность становится дозволенной, можно ли оказывать сопротивление? Конечно, христианская традиция «справедливых войн» иногда включает в себя и «справедливую революцию». Но для вооруженного восстания установлены такие же строгие рамки, как и для войны. Они связаны со справедливостью (необходимость свергнуть тиранию), ограничением (это должно быть крайней мерой воздействия после того, как были исчерпаны все остальные), избирательностью и контролем (в применении силы), пропорциональностью (причиняемые страдания должны быть меньшими, чем переносимые до применения силы) и уверенностью (разумная вероятность успеха). Сознательное следование этим принципам сделает необходимость приходить к столь радикальному шагу, как восстание, крайне исключительной.

Позвольте подвести предварительные итоги относительно ограничения власти государства. Поскольку власть государства дана Богом, мы должны уважать ее, но не преклоняться перед ней. Поскольку эта власть существует для того, чтобы наказывать зло и содействовать добру, автократии нет оправдания. Чтобы достигнуть этой цели, государство может применить силу, но только минимально необходимую. Мы же должны уважать государство и его должностных лиц, подчиняясь им разумно, а не слепо раболепствуя перед ними.

Преодоление зла добром

По мере нашего продвижения по 12-й и 13-й главе от непримиримости к злу через преодоление его непротивлением к покорению его наказанием, мы сталкиваемся с проблемой их согласования. Мы убедились, что в одних случаях зло должно быть отплачено, в других — нет, в зависимости от того, кто его причинил. Но как можно одновременно «побеждать» (12:21) и «наказывать» (13:4) зло? Это более сложный вопрос. Он находится в основе полемики между христианами-пацифистами и сторонниками «справедливой войны». Христиане сразу же мысленно обращаются ко кресту Христа, поскольку именно благодаря ему они получили примирение. Бог победил нашу порочность, оправдав нас только потому, что вначале осудил зло во Христе, и, освободив нас только потому, что вначале заплатил выкуп. Он победил зло, не отказавшись наказывать его, но приняв полагающееся за него наказание на Себя. На кресте человеческий порок был как наказан, так и побежден, а Божья милость и справедливость получили удовлетворение.

В свете креста христиане не могут мириться с любой позицией, заключающей в себе попытку преодолеть зло, либо пренебрегая наказанием, либо только наказывая его. Разумеется, государство как посредник Божьего гнева должно доказывать свою справедливость, наказывая злоумышленников. Но христиане желают также свидетельствовать и о Божьей милости. Утверждать, что отдельные люди руководствуются соображениями любви, а государство — справедливости, будет чрезмерным упрощением. Ведь любовь отдельного человека не должна оставлять его равнодушным к справедливости, а отправление государством правосудия не должно упускать из виду ту любовь к ближнему, которая есть исполнение закона. Более того, государство, стремясь соблюсти справедливость, не обязано требовать высшую меру наказания, допускаемую законом. Тот самый Бог, который установил принцип «жизнь за жизнь», Сам охранял жизнь первого убийцы (Быт. 4:15). Смягчающие обстоятельства

[12] См. примеры гражданского неповиновения: Исх. 1:15-21; Дан. 3:1-18 и 6:1-14; Деян. 4:13-20.
[13] Деян. 5:29; ср. 4:19.

помогут сочетать справедливость с милостью. Карательные (по наказанию злоумышленника) и исправительные меры (по его возвращению в общество и реабилитации) идут рука об руку, поскольку именно в таком случае зло одновременно и карается, и побеждается.

Гораздо труднее представить себе подобное примирение в условиях войны, когда в конфликт вовлечены не отдельные люди, а целые народы. Но христиане, по крайней мере, должны задумываться над этой дилеммой и сохранять объективность. Сторонники теории «справедливой войны», склонные сосредоточиваться на необходимости противостоять злу и наказывать его, упускают из виду другие библейские предписания относительно его преодоления. Пацифисты же, склонные сосредоточиваться на необходимости превозмогать зло добром, забывают, что, согласно Писанию, зло заслуживает наказания. Можно ли примирить эти два взгляда на разные аспекты Писания? Христианами, по меньшей мере, подчеркивается необходимость не ограничиваться поражением и капитуляцией врага, а стремиться к его раскаянию и примирению с ним. Здесь уместна так называемая «политика прощения», недавно разработанная Гэддоном Виллмером[14]. Дэвидом Аткинсоном прекрасно изложена суть этой теории:

«Прощение — динамичная концепция перемен, решительно не желающая угодить в ловушку фаталистического детерминизма. Она признает существование зла, порока и несправедливости, но стремится реагировать на порок созидательным путем через создание новых возможностей для его преодоления. Это не мир любой ценой и не деструктивное намерение уничтожить злоумышленника, а желание придать новый по сравнению с испорченным вид будущему всеми возможными конструктивными способами»[15].

Бог на кресте, требуя кары за грех и принимая ее на Себя, одновременно наказывал и побеждал зло, выражая и демонстрируя Свою святую любовь. Эта святая любовь креста должна определять нашу реакцию на злоумышленников и сегодня.

---

[14] Haddon Willmer, in Third Way (May, 1979).
[15] David Atkinson, Peace in our Time? , p. 167.

13

СТРАДАНИЕ И СЛАВА

Страдание, без сомнения, является единственным тяжелым испытанием, сопряженным с христианской верой, и так было во все времена. Распределение и сила страдания кажутся абсолютно случайными и, следовательно, несправедливыми. Люди с нежной душой задаются вопросом, нельзя ли согласовать его с Божьей справедливостью и любовью.

1 ноября 1755 года Лиссабон был разрушен вследствие землетрясения. Эта трагедия приключилась на День всех святых, когда церкви были заполнены людьми. В результате пострадало тридцать церквей, в течение 15 минут погибло 15 000 человек, а еще 15 000 очутились на пути в мир иной. Одним из многих людей, пораженных вестью о случившемся, был французский философ и писатель Вольтер. Многие месяцы он возвращался к этому событию в своих письмах как к страшному кошмару. Можно ли после этого верить в благожелательность и всемогущество Бога? Он высмеивал строчки из «Эссе о человеке» Александра Поупа, которое тот писал на своей безопасной и уютной вилле в Твикенхеме:

«И, несмотря на гордость и на грешный наш рассудок, Нам ясно, что прав Тот, Кто существует».

Вольтер всегда бунтовал против этой философии оптимизма. Повторил бы Поуп это бойкое двустишие, будь он в тот момент в Лиссабоне? Оно казалось Вольтеру алогичным (представлявшим зло добром), непочтительным (относившим зло на счет Провидения) и вредным (призывающим к смирению, а не к конструктивным действиям). Сначала он выразил свой протест в «Стихотворении, посвященном трагедии в Лиссабоне», в котором вопрошает: если Бог суверенен, справедлив и благ, то почему мы должны страдать под Его господством? Это извечная загадка: либо Бог не благ, либо не всемогущ. Либо Он хочет, но не может, либо наоборот — может, да не хочет прекратить страдания. Следовательно, и в том, и в другом случае как можно поклоняться Ему как Богу? Вторым актом протеста Вольтера была его сатирическая новелла «Кандидат»: история простодушного молодого человека, чей учитель, доктор Панглосс, профессор оптимизма, постоянно вкрадчиво уверяет его, что «все происходит к лучшему и наилучшему» вопреки постоянно происходящим с ними неприятностям. После того, как они терпят кораблекрушение около Лиссабона, Кандидат едва не погибает во время землетрясения, а Панглосса инквизиторы отправляют на виселицу. Автор пишет: «Напуганный, онемевший, истекающий кровью, трепещущий Кандидат сказал себе: «Если это лучшее и наилучшее, то каково же тогда все остальное?»[1]

Однако проблема страдания волнует отнюдь не только философов. Практически все сталкиваются с ней лично. Немногим удается прожить жизнь, оставаясь невредимыми. В жизни одних — это тяжелое детство, которое ведет к постоянному эмоциональному расстройству, для других — врожденные умственные или физические недостатки. Либо нас внезапно и без предупреждения застигает врасплох тяжелая болезнь, мы попадаем под сокращение на работе, оказываемся за чертой бедности, несем тяжелую утрату, либо же нам причиняет боль нежеланная безбрачная жизнь, прервавшаяся любовь, неудачный брак, развод, депрессия или одиночество. Страдание принимает множество нежеланных обличий, и порой мы не просто задаем Богу отчаянные вопросы:

«Почему?» и «Почему я?», но даже, подобно Иову, обрушиваем на Него свою ярость, обвиняя Его в несправедливости и безразличии. Я не знаю другого лидера среди христиан, который бы признавался в своем гневе с такой же откровенностью, как Джозеф Паркер, который был священником в Тэмпл Сити с 1874 по 1902 год. Он пишет, что до 68-

[1] См. S. G. Tallentyre, Life of Voltaire, Vol. II, pp. 25-27 and Voltaire by Colonel Hamley, pp. 168-177.

ми лет у него не возникало сомнений в вопросах религии. Но затем умерла его жена, и это нанесло серьезный удар по его вере. «В этот мрачный час, — писал он, — я практически стал атеистом, потому что Бог попрал мои молитвы и ответил на мои просьбы презрением. Если бы я увидел, что пес мучается так же, как мучался тогда я, то сжалился бы и помог бессловесному животному, но Бог плюнул на меня и изгнал меня, как преступника, прочь, в безлюдную пустыню и в черную беззвездную ночь»[2].

Необходимо сразу же оговориться, что Библия не дает исчерпывающего решения проблемы существования зла, будь оно «естественным» или «нравственным», независимо от того, принимает оно форму страдания или греха. Перед Священным Писанием стоят скорее практические, чем философские цели. Следовательно, несмотря на упоминание о грехе буквально на каждой странице, задачей Библии является не объяснение их происхождения, а оказание помощи в их преодолении.

В этой главе я хочу рассмотреть возможные связи между крестом Иисуса и нашим страданием. Поэтому я не стану развивать традиционные точки зрения, которые можно найти в учебниках, а просто перечислю их в качестве вступления.

Во-первых, согласно Библии, страдание является чужеродным телом, вторгающимся в Божий совершенный мир, и ему не будет места в Его новой Вселенной. Разрушительная дьявольская атака на Творца показана, например, в Книге Иова. Это становится ясно также из указания Иисуса на то, что немощную женщину «связал сатана»; из совершенного Им изгнания болезни, когда Он «запретил» нечистому духу; из названия Павлом данного ему «жала в плоть» «ангелом сатаны» и из изображения Петром служения Иисуса как «исцеления всех, обладаемых диаволом»[3]. Итак, что бы мы ни сказали позже о том «благе», в которое Бог может обратить наше страдание, не следует забывать, что это благо, которое происходит из зла. Во-вторых, страдание часто возникает в результате греха. И, конечно же, болезнь и смерть первоначально пришли в этот мир из-за совершенного греха. Но сейчас я хотел бы обратиться к проявлению греха в современном мире. Иногда причиной страдания служат грехи других людей, например, в том случае, когда нелюбящие и безответственные родители причиняют страдание своим детям, бедные и голодающие люди страдают от экономической несправедливости, беженцы — от жестокости войны, а дорожные происшествия происходят по вине пьяных водителей. В других случаях страдание может быть следствием наших собственных грехов (опрометчивого использования нашей свободы) и даже наказанием за них. Мы не должны обходить вниманием те отрывки из Библии, которые указывают, что болезнь является Божьим наказанием[4]. В то же время, мы должны твердо противостоять ужасной доктрине индуизма о *карме*, которая относит любое страдание за счет наших проступков в этой или предыдущей жизни и практически в равной степени жестокой доктрине так называемых утешителей Иова. В ее основе расхожее суждение, согласно которому любое страдание человека является следствием его же грехов, и одна из главных целей Книги Иова — опровергнуть это неверное мнение, Иисусом также категорически отрицаемое[5].

В-третьих, страдание возникает вследствие того, что, будучи людьми, мы чувствительны к боли. Наши несчастья омрачаются болью (физической или эмоциональной), которую мы ощущаем. Но болевые датчики центральной нервной системы дают нам полезные сигналы-предупреждения, необходимые для личного и социального выживания. Возможно, самой лучшей иллюстрацией этого послужило открытие доктора Пола Брэнда из Веллорской христианской больницы в Южной Индии. Он обнаружил, что болезнь Гансена (проказа) притупляет чувства в конечностях тела и вследствие этого развивающиеся на них язвы и очаги инфекции выступают вторичными проблемами, так как человек не чувствует боли. Нервные рецепторы должны

---

[2] Цитируетсая Лесли Тизардом (Leslie J. Tizard) в его Preaching, p. 28.
[3] Лк. 13:16 и 4:35,39; 2 Кор. 12:7; Деян. 10:38.
[4] Напр. Втор. 28:15 и далее; 4 Цар. 5:27; Пс. 31:3-5; 38:2-9; Лк. 1:20; Ин. 5:14; 1 Кор. 11:30.
[5] Напр. Лк. 13:1-5; Ин. 9:1-3.

сигнализировать нам о *боли,* чтобы мы могли защищаться. «Благодарение Богу за изобретение боли! — писал Филип Йанси. -- Я думаю, Он не мог создать ничего лучшего. Это само совершенство»[6].

В-четвертых, страдание бывает обусловлено той средой, в которую Бог поместил нас, хотя страдание людей обусловлено в гораздо большей степени их же грехами (К. С. Льюис считал, что это составляет четыре пятых, а Хью Сильвестер — девятнадцать двадцатых, то есть, 95% общего страдания[7]), этого нельзя сказать о таких природных бедствиях, как потопы, ураганы, землетрясения и засухи. Действительно, можно возразить, что, согласно Божьему плану, такого рода «негостеприимные районы» не должны были заселяться, или, тем более, их площадь не должна увеличиваться вследствие безответственного отношения к экологии[8]. Тем не менее большинство людей, не имея возможности переехать, остаются жить там, где они родились. Что же в таком случае можно сказать о «закономерностях» природы, которые в виде ураганов и бурь безжалостно обрушиваются на невинных людей? К. С. Льюис пришел к такой мысли: «Даже Всемогущий не мог создать общество свободных душ, не создав в то же время соответственно независимой и «неумолимой» природы»[9]. «Что нам нужно для человеческого общества, — продолжает Льюис, — так это то, что у нас уже есть, — нечто нейтральное», постоянное и «обладающее собственной неизменной природой», выступающее в качестве арены, на которой мы можем свободно действовать по отношению друг ко другу и к ней[10]. Если бы мы жили в таком мире, где Бог предотвращает любое зло, как супермен в фильмах Александра Салкинда, — то свободная и ответственная деятельность была бы невозможна.

Во все времена находились люди, утверждавшие, что страдание бессмысленно, и оно дается людям без какой бы то ни было цели. В древнем мире к ним относились как стоики, которые исповедовали необходимость мужественно подчиняться непоколебимым законам природы, так и эпикурейцы, утверждавшие, что лучшим спасением от беспорядочного мира является потворство своим желаниям в удовольствиях. А в наше время светские экзистенционалисты *(Прим. ред. 26)* полагают, что все, включая жизнь, страдание и смерть, бессмысленно и потому абсурдно. Но христиане не могут следовать за ними в этот тупик, так как Иисус говорил, что страдание существует «к славе Божией», чтобы в нем мог прославиться Божий Сын и «чтобы явились дела Божий»[11]. По-видимому, это обозначает, что Бог каким-то еще неизведанным образом открывает Свою славу в страдании и посредством его, так же, как Он явил ее, хотя и по-иному, в страдании Христа. Какова же, в таком случае, связь между муками Христа и нашими страданиями? Что может сказать нам крест, когда мы переживаем боль? Отвечая на эти вопросы, я хочу предложить вам шесть возможных ответов из Писания, начиная с самого простого и заканчивая самым впечатляющим.

Терпеливое перенесение страданий

Во-первых, крест Христа *побуждает нас к терпеливому перенесению страданий.* Несмотря на то, что страдание необходимо расценивать как зло и, следовательно, противостоять ему, бывают случаи, когда его необходимо просто принимать. Именно в этих случаях пример Иисуса, который дан нам для подражания в Новом Завете, вдохновляет нас. Петр обращал на него внимание своих читателей, особенно христиан-рабов, принадлежавших строгим хозяевам во времена нероновских гонений. Если их наказывали за какое-то нарушение и они терпеливо переносили наказание, то это не считалось их особой заслугой. Однако пострадать за какое-то хорошее дело и принимать

---

[6] Philip Yancey, Where is God when it hurts?, p. 23.
[7] C. S. Lewis, Problem of Pain, p. 77; Hugh Silvester, Arguing with God, p. 32.
[8] Hugh Silvester, Arguing with God, p. 80.
[9] C S. Lewis, Problem of Pain, p. 17.
[10] Там же, с. 19.
[11] Ин. 11:4 и 9:3.

это с терпением, означало угодить Богу. Почему? Потому что незаслуженные страдания составляют часть призвания христиан, поскольку Сам Христос пострадал за них, оставив им пример, чтобы они шли по Его следам. Будучи невинным, Он терпел злословия, но не отвечал тем же (1 Пет. 2:18-23). Иисус дал нам пример как стойкости, так и невоздаяния злом за зло, который должен вдохновлять нас с терпением проходить предлежащее нам поприще. Мы должны «взирать на начальника и совершителя веры Иисуса», поскольку Он «претерпел крест, пренебрегши посрамление». Посему «помыслите о Претерпевшем такое над Собою поругание от грешников, чтобы вам не изнемочь и не ослабеть душами вашими» (Евр. 12:1-3).

Несмотря на то, что в обоих примерах речь идет непосредственно об отношении к оппозиции и гонениям, представляется возможным дать им более широкое толкование. Каждое поколение христиан унаследовало от страданий Христа, высшей точкой которых стал крест, вдохновение переносить незаслуженную боль терпеливо, не жалуясь и не давая сдачи. Да, Ему не пришлось изведать многих видов страдания. Тем не менее Его мучения были в высшей степени показательными. Возьмем, например, Джони Эрексон. В 1967 году с ней произошел ужасный несчастный случай: она неудачно нырнула в Чесапик Бэй, после чего красивую, спортивную девушку парализовало. Она с трогательной искренностью поведала свою историю, в которой передала горечь и гнев, возмущение и отчаяние, через которые она прошла, а также то, как постепенно, с помощью любви членов ее семьи и друзей, она обрела веру во всемогущество Бога и начала новую жизнь. Рисуя, держа кисточку во рту, она нашла себя в творчестве под явным благословением Бога. Однажды вечером, спустя примерно три года после несчастного случая, Синди, одна из ее близких подруг, сидя около ее кровати, рассказывала ей об Иисусе, говоря: «Что ж, Он тоже был парализован». До этого Джони никогда не думала, что на кресте Иисус чувствовал такую же боль, как она, и что не в состоянии был пошелохнуться, Он был практически парализован. Эта мысль ее несказанно утешила[12].

Совершенная святость

Во-вторых, крест Христа — это *путь к совершенной святости.* Это может звучать невероятно, но мы могли бы добавить, что, будучи «таковым для Христа, он остается таковым и для нас». Мы должны задуматься над практическим значением двух стихов в Послании к Евреям, которые обычно обходят вниманием:

«Ибо надлежало, чтобы Тот, для Которого все и от Которого все... вождя спасения их совершил через страдания» (2:10).

«Хотя Он и Сын, однако страданиями навык послушанию, и, совершившись, сделался для всех послушных Ему виновником спасения вечного» (5:8-9, ср. 7:28).

В обоих стихах говорится о процессе, посредством которого Иисус «совершился» («сделался совершенным»), и оба относят это совершенство за счет Его «страданий». Разумеется, Он никогда не был несовершенным вследствие того, что совершил какой-то проступок, так как Послание к Евреям подчеркивает Его безгрешность[13]. Дело, скорее, в том, что весь этот жизненный опыт и предоставленные возможности понадобились Ему для того, чтобы стать «совершенным» (греч. «телеиос»). В частности, «Он... страданиями навык послушанию» («шел к послушанию через страдания», пер. Вишенчука — прим. переводчика). Он никогда не был непокорным. Но страдания стали тем полигоном, на котором Его повиновение достигло совершенства.

Если безгрешный Христос достиг совершенства посредством страданий, то тем более они необходимы нам, грешным. Имеет большое значение то, что Иаков, говоря о христианах, прибегает к тем же понятиям — «безупречность» и «совершенство». Так же, как в случае Христа страдание привело к совершенству посредством послушания, так в

---

[12] Joni Eareckson with Joe Musser, Joni, p. 96. См. также ее вторую книгу, в которой она продолжает писать о всемогуществе Бога и Его вечных целях.

[13] Напр. Евр. 4:15; 7:26.

нашем случае оно ведет к совершенству посредством терпения.

«С великой радостью принимайте, братия мои, когда впадаете в различные искушения, зная, что испытание вашей веры производит терпение; терпение же должно иметь совершенное действие, чтобы вы были совершенны («телеиой») во всей полноте, без всякого недостатка» (Иак. 1:2-4; ср. Рим. 5:3-5).

В Библии для описания того, как Бог использует страдание для достижения Своей цели сделать нас святыми, или, другими словами, подобными Христу, используется три выразительных образа. Это отец, наказывающий своих детей, кузнец, очищающий огнем серебро и золото, и садовник, обрезающий свой виноградник. Изображение отца и детей мы видим уже во Второзаконии, когда Моисей говорит: «И знай в сердце твоем, что Господь, Бог твой, учит тебя, как человек учит сына своего». Эта же метафора использована снова в Книге Притч, где упор делается на том, что наказание отца — это выражение его любви к детям, и эти стихи из Притч цитируются в Послании к Евреям и повторяются в словах Иисуса, обращенных к лаодикийской церкви[14]. Самый длинный отрывок об этом находится в Послании к Евреям. Он утверждает, что отцовское наказание отделяет истинных сынов от незаконных; и Бог наказывает нас только «для пользы», а именно, «чтобы нам иметь участие в святости Его». Разумеется, в настоящее время наказание тягостно, неприятно, но позднее «доставляет мирный плод праведности», однако не для всех, поскольку некоторые люди противятся наказанию, а лишь для тех, кто принимает его, и, следовательно, «научается через него».

Второй образ Бога — кричный мастер, который очищает серебро и золото, в Ветхом Завете встречается три раза, и эти отрывки явно указывают на то, что местом очищения Израиля является «горнило страдания», а Петр обращается к нему в связи с испытанием нашей веры в «различных искушениях». Этот процесс будет нерадостным, но, благодаря ему, наша вера окажется на поверку истинной («драгоценнее... золота») и принесет славу Иисусу Христу[15].

Третий образ создан Самим Иисусом в Его притче о виноградной лозе, в которой плодородность ветвей (наверняка, символ характера христианина) будет зависеть не только от их пребывания на лозе, но также и от того, что их подрезает («очищает») виноградарь. Подрезание — радикальный процесс, который часто кажется жестоким, когда куст безжалостно обрезают и оставляют на нем неровные ветви, он практически оголен. Но когда вновь приходят весна и лето, он приносит обильные плоды[16].

Все три метафоры указывают на неприятные процессы: наказание ребенка, очищение металла и подрезание виноградной лозы. Но все три также подчеркивают и позитивные результаты: ребенок становится добрым, металл — чистым, виноградная лоза — плодоносной. Следовательно, мы можем без колебаний сказать, что, согласно Божьему предначертанию, страдания должны быть «путями благодати». Многие Его дети могут повторить заявление псалмопевца: «Прежде страдания моего я заблуждался; а ныне слово Твое храню» (Пс. 118:67). Поскольку, если Божья любовь — святая (каковой она и является), тогда она относится не только к святости Христа, проявленной на кресте, но также и побуждает к святости людей Божьих. Как мы видим, страдание способствует выработке терпения и очищает веру. Оно также воспитывает смирение, как, например, жало в плоти Павла дано было для того, чтобы он «не превозносился». Оно также способствует более глубокому осмыслению происходящего, что мы видим на примере испытывающего боль Осии, любившего Гомер без взаимности, которому открылись верность и терпеливость любви Яхве к Израилю[17]. Мы также не должны упускать из виду то положительное влияние, которое оно может оказывать на других людей. Например,

---

[14] Втор. 8:5; Притч. 3:11-12; Евр. 12:5-11; Откр. 3:19.
[15] Пс. 65:10; Ис. 48:10; Зах. 13:9; 1 Пет. 1:6-7.
[16] Ин. 15:1-8. Ср. Ис. 5:1-7, особенно ст. 7, и Гал, 5:22-23, как доказательство того, что «плод» обозначает праведный характер, подобный характеру Христа.
[17] 2 Кор. 12:7-10 и Ос. 1-3.

терпеливую доброжелательность тех, кто заботится о больных, престарелых и инвалидах, и случаи добровольных щедрых пожертвований в пользу африканских голодающих.

Римокатолическая церковь традиционно говорит об «искупительных страданиях». Согласно принятому в ней учению, даже после того, как нам отпускается вина за проступки, мы все же должны понести полагающееся за него наказание либо в этой жизни, либо в чистилище (что значит «страдания, налагаемые церковью»). Таким образом, прощение не освобождает от возмездия, так как наказание должно сопутствовать прощению. Более того, самое лучшее возмездие — не то, которое наложено церковью, а то, которое ниспослано Самим Богом, то есть «испытания, болезни, страдания», и именно ими мы и искупаем наши грехи. Фактически, существует «две причины, обусловливающие наше страдание за грехи: первая — искупление перед Богом, а вторая — преображение нашей души». Ведь страдание приглушает наши телесные вожделения, очищает и восстанавливает нас[18].

Такое учение, которое как принижает абсолютность искупления нас Богом посредством Христа и Его прощения, так и приписывает искупительную силу нашим страданиям, звучит оскорбительно для ума и совести протестанта. Тем не менее некоторые римокатолики, используя термин «искупительное страдание», просто хотят сказать, что несчастья, хотя и отравляют существование некоторым людям, других изменяют. Мэри Крейг пишет о «спасительной силе страдания» именно в этом смысле. Она повествует о том, что двое из четырех ее сыновей родились с физическими отклонениями в развитии: ее второй сын, Пол, с обезображивающим внешность и делающим человека нетрудоспособным «синдромом Хелера», а ее четвертый, Николас, с «синдромом Дауна». Она рассказывает историю своей духовной борьбы без жалости к себе или театральности. В последней главе своей книги, символически озаглавленной «Благословения», она размышляет о значении страдания и именно здесь вводит термин «искупительное». «Даже перед лицом доказательств, — пишет она, — я не поверю, что какое бы то ни было страдание в конечном итоге является нелепым или бесцельным», хотя «часто бывает трудно постоянно убеждать себя» в этом. Первой нашей реакцией бывает скептицизм, злость и отчаяние. Однако «ценность страдания заключается не в производимой им боли... а в том, что выносит из него страдающий человек... Именно в скорби мы по-настоящему постигаем значительные истины, именно в скорби мы постигаем себя» (с. 133-144).

Поскольку Иисус Христос — единственный Искупитель, а Новый Завет ни разу не использует термин «искупление» по отношению к каким-либо нашим деяниям, с нашей стороны было бы мудро и не упоминать об «искупительном страдании». Лучше было бы воспользоваться термином «созидательное страдание», популяризованном в последней книге д-ра Пола Турньер при том условии, что мы не станем полагать, что оно само по себе действительно что-то создает. Но, по его утверждению, оно стимулирует «созидательность». Вначале он обращается к статье, написанной д-ром Пьерром Рентчником из Женевы в 1975 году, озаглавленной «Сироты руководят миром». Изучив историю жизни наиболее влиятельных политиков в истории человечества, он сделал поразительное открытие: около трехсот из них были сиротами, начиная от Александра Великого и Юлия Цезаря, переходя к Чарльзу V и Луи XIV и заканчивая Джорджем Вашингтоном, Наполеоном и оставившими по себе не столь добрую славу Лениным, Гитлером, Сталиным и Кастро. Естественно, это поразило доктора Турньер, поскольку до этого он в течение долгого времени читал лекции о важности для развития ребенка отца и матери, исполняющих свои роли в согласии друг с другом — именно того, чего не было в жизни наиболее влиятельных политических фигур! Доктор Рентчник выдвинул теорию, согласно которой «чувство незащищенности, развившееся на почве эмоциональной утраты, необходимо вызвало в этих детях исключительное стремление к власти». То же справедливо и в отношении религиозных лидеров, поскольку, например, Моисей, Будда,

[18] George D. Smith (ed.), Teaching of the Catholic Church, pp.1141-1146.

Конфуций также были сиротами[19]. Профессор-психоаналитик Андрэ Хэйнал развил эту теорию и выдвинул предположение, что такого рода «ущемленность» (не только сиротство) является причиной «творчества» (которое он предпочитает «стремлению к власти»). В заключение доктор Турньер подтверждает эту теорию своей клинической практикой. Пациенты доверяли ему свои огорчения и конфликты на протяжении пятидесяти лет. «Я видел, как они менялись, проходя через страдание», — говорит он (с. 15). Дело не в том, что страдание (которое само по себе порочно) является *причиной* роста; оно становится *поводом* для него (с. 29). Отчего же тогда одни, сталкиваясь с препятствиями, растут, а другие нет? Ответная реакция людей, как он считает, зависит «в большей степени от той помощи, которую они получают, чем от унаследованной природы» (с. 32), и, в частности, она зависит от любви. «Наличие лишений при отсутствии любви обозначают катастрофу», в то время как «решающим фактором, способствующим тому, чтобы лишения принесли свои плоды, является любовь» (с. 34). Таким образом, не столько сами страдания помогают становлению человека, сколько его ответная реакция на страдания (с. 37). «В то время как страдание, возможно, и не созидательно само по себе, мы едва ли обращаемся к творчеству, если не страдаем... Можно также сказать, что не страдание побуждает человека к росту, но человек не развивается, не пройдя через страдания» (с. 110).

Таким образом, Библия и человеческий опыт единогласно утверждают, что страдание является путем к святости и совершенству. Во всех людях, прошедших через страдание, есть нечто, не поддающееся определению. Они распространяют особый свет, которого нет у других. В них мы видим смирение и кротость Христа. Одно из самых поразительных заявлений, которое сделал Петр в своем Первом послании, гласит: «Страдающий плотию перестает грешить» (4:1). По-видимому, физическая боль, как он утверждает, в действительности заставляет нас оставить грех. А раз это так, я порой задаюсь вопросом, не будет ли наша жажда святости зависеть от того, насколько мы готовы принять страдание в большей или меньшей мере, если только посредством его Бог будет созидать нас святыми.

Служение в страдании

В-третьих, крест Христа — это *символ страдающего служения*. Нам известны четыре-пять «Гимнов Слуги» Исайи, которые, вместе взятые, дают нам представление о «страждущем Рабе Господа»[20]. Это тем более верно во свете отмеченной в предыдущей главе связи между страданием и служением. Отличающийся смиренным характером и поведением (никогда не кричал и не повышал голоса), мягкий в обращении с окружающими («не переламывал надломленной трости и не угашал льна курящегося»), Он тем не менее был призван Яхве еще до Своего рождения, исполнен Его Духа и стал носителем Его слова. Считая Своей целью вернуть Израиль к Богу и быть светом для народов, Он последовательно идет к ее достижению. Несмотря на то, что Его бичевали по спине, выщипывали волосы из Его бороды, плевали Ему в лицо и вели Его как агнца на заклание, Он устоял в испытании и умер, понеся грехи других. Благодаря Его смерти многие будут оправданы, а на народы изольются благословения. Что особенно поражает в этой составной картине — так это то, что страдание и служение, страдания и призвание идут рука об руку. Мы ясно видим это на примере Иисуса, Который главным образом выступает как страдающий слуга, но мы должны помнить, что миссия служителя — нести свет народам — должна выполняться и церковью (Деян. 13:47). Следовательно, для церкви, как и для Спасителя, страдание и служение идут рука об руку.

И более того. Дело не только в том, что страдание сопутствует служению, оно неотделимо от плодотворного и эффективного служения. Это неизбежный вывод, к которому ведут следующие слова Иисуса:

«...пришел час прославиться Сыну Человеческому. Истинно, истинно говорю вам:

[19] Paul Tournier, Creative Suffering, pp. 1-5.
[20] Ис. 42:1-4; возможно 44:1-5; 49:1-6; 50:4-9; 52:13-53:12.

если пшеничное зерно, пав в землю, не умрет, то останется одно: а если умрет, то принесет много плода. Любящий душу свою погубит ее; а ненавидящий душу свою в мире сем сохранит ее в жизнь вечную. Кто Мне служит, мне да последует; и где Я, там и слуга Мой будет. И кто Мне служит, того почтит Отец Мой...

И когда Я вознесен буду от земли, всех привлеку к Себе. Сие говорил Он, давая разуметь, какою смертью Он умрет» (Ин. 12:23-26, 32-33).

Трудно принять этот урок земледелия. Смерть — это не только путь к жизни, она — секрет плодотворности. Если пшеничное зерно не упадет в землю и не умрет, оно так и останется одним-единственным зернышком. Сохраняя жизнь, оно так и остается одним, но, умерши, оно умножится. Иисус говорил в первую очередь о Себе. Не хотела ли определенная группа эллинов увидеть Его? Он должен был вскоре «прославиться» в смерти. Вскоре Его вознесут на крест, и Он привлечет к себе людей всех национальностей. Во время Своей земной жизни Он ограничивался служением преимущественно «заблудшим овцам Израиля», но после смерти и воскресения приобрел всемирную власть и всемирную притягательную силу.

Но Иисус говорил не только о Себе. Он изрек универсальный принцип и указал на необходимость им руководствоваться Его ученикам, которые должны последовать Ему и, подобно Ему, возненавидеть свою жизнь (ст. 25-26) — не обязательно через мученическую смерть, но, по крайней мере, в самоотдаче, страдании и служении. В нашем случае так же, как и в Его, чтобы умножиться, зерно должно умереть.

Павел является наиболее ярким примером соблюдения этого правила. Рассмотрим следующие отрывки, взятые из разных Посланий:

«Для сего-то я, Павел, сделался узником Иисуса Христа за вас язычников... Посему прошу вас не унывать при моих ради вас скорбях, которые суть ваша слава» (Еф. 3:1,13).

«Ныне радуюсь в страданиях моих за вас и восполняю недостаток в плоти моей скорбей Христовых за Тело Его, которое есть Церковь» (Кол. 1:24).

«...по благовествованию моему, за которое я страдаю даже до уз...Посему я все терплю ради избранных, дабы и они получили спасение во Христе Иисусе с вечною славою» (2 Тим. 2:8-10).

Во всех трех отрывках Павел утверждает, что переносит страдания «за вас язычников», «за Тело Его» или «ради избранных». А поскольку он делает это ради них, то верит, что они извлекут из его страданий какую-то пользу. В чем же она выражается? В стихе из Послания к Колоссянам он объясняет свои страдания как восполнение недостающих скорбей Христа. Можно утверждать, что Павел не приписывает своим страданиям искупительной силы, поскольку знает, что искупление Христа было завершено на кресте, потому, в данном случае использует слово «скорби» («тлирзейс»), которое указывает на его гонения. Именно они еще не закончились, поскольку Павла продолжали преследовать в его церкви. Какую же пользу могли, по мнению Павла, извлечь из его скорбей другие люди? В двух из этих трех отрывков существует связь между словами «страдание» и «слава». «Мои скорби... суть ваша слава», — говорит он Ефесянам. И еще, «спасение... с вечною славою» достанется избранным благодаря тем страданиям, которые переносит Павел (2 Тим. 2:8-10). Это звучит невероятно. Неужели Павел действительно считает, что его скорби обеспечат им спасение и славу? Да. Но не непосредственно, не так, будто его страданиям присуща такая же освободительная сила, как скорбям Христа, но косвенно, поскольку он страдал за Евангелие, которое они должны услышать и принять, чтобы спастись. Опять же, скорби и служение оказались неразделимы, и страдания Апостола стали необходимым звеном в цепи их спасения.

В наше время редко учат тому, какое место страдание занимает в служении, а скорби — в миссионерской деятельности. Но величайший секрет эффективности евангелистов или миссионеров заключается в их готовности пострадать и умереть. Это может быть прощание с популярностью (верная проповедь непопулярного библейского Евангелия), с гордостью (использование скромных методов с надеждой на Святого Духа),

с расовыми или национальными предубеждениями (слияние с другой культурой), с материальным комфортом (переход к простой жизни). Но если служитель хочет нести свет народам, он должен страдать, как если зерно хочет принести плод, оно должно умереть.

Упование на славу

В-четвертых, крест Христа — это *упование на грядущую славу*. Иисус, бесспорно, видел за Своей смертью воскресение, за Своими страданиями — славу, и при испытаниях в действительности укреплялся «предлежавшей Ему радостью» (Евр. 12:2). И настолько бесспорным была Его уверенность в этом, что Он ожидал такого же упования от Своих последователей. Тема неизбежности страдания регулярно возникала как в Его проповедях, так и в учении Апостолов. Если мир ненавидел и преследовал Его, он точно так же будет ненавидеть и преследовать Его учеников. Страдание по сути было «даром» Божьим для всех Его призванных, а также частью их призвания. Посему они не должны удивляться ему так, будто их постигло что-то непредсказуемое. Напротив, этого и нужно было ожидать. Невозможно выразить эту мысль более прямолинейно, чем сделал это в своем утверждении Павел: «Все, желающие жить благочестиво во Христе Иисусе, будут гонимы»[21]. Более того, страдая, *подобно* Христу, они страдали *со* Христом. Теперь они были не просто зрителями, созерцающими Его страдания, не просто свидетелями и даже не просто имитаторами. Они действительно принимали участие в Его скорбях, разделяли Его «чашу» и «крещение»[22]. Следовательно, разделяя с Ним скорби, они разделяли с Ним и Его славу. Неизбежность страдания должна была восприниматься не только как нечто, обусловленное враждебностью мира, но и как необходимая подготовка. «Многими скорбями надлежит нам войти в Царствие Божие», — предупреждали Апостолы новообращенных в Галатии. Это поясняет тот факт, что несчетное множество искупленных людей, которых Иоанн видел стоящими перед Божьим троном, как «пришли от великой скорби» (в данном контексте несомненно обозначающую жизнь христиан), так и «омыли одежды свои и убелили одежды свои Кровию Агнца»[23].

Следовательно, упование на славу помогает переносить страдания. Нам необходимо научиться смотреть на происходящее с позиции вечной Божьей цели — сделать нас святыми или подобными Христу. Нам необходимо чаще размышлять над потрясающими отрывками из Нового Завета, в которых совмещаются две картины: прошедшей и будущей вечности. Ведь Бог «избрал нас в Нем (Христе) прежде создания мира, чтобы мы были святы и непорочны перед Ним в любви». Он ставит перед Собой цель представить нас «перед славою Своею непорочными в радости». И когда мы видим обе эти картины, то «думаем, что нынешние временные страдания ничего не стоят в сравнении с тою славою, которая откроется в нас», потому что «кратковременное легкое страдание наше производит в безмерном преизбытке вечную славу». Что же это за «слава», за «высшее предназначение», ради исполнения которого Бог все обращает во благо, включая наше страдание? Она заключается в том, чтобы мы были «подобными образу Сына» Его. Таким образом, панорама будущего, которая помогает нам переносить страдания, — это не какая-то награда в виде «приза», которая может заставить нас сказать: «без труда не добудешь и победы» или «без креста не будешь коронован». Это единственная бесценная награда — слава Христова, Его образ, в совершенстве восстановленный в нас. «Знаем, что... будем подобны Ему, потому что увидим Его, как Он есть»[24].

Эта мысль стала главной темой в книге «Им предназначена слава» канадской писательницы и автора гимнов Маргарет Кларксон. Она родилась в доме, куда «не заглядывали любовь и счастье», с детства страдала от мучительных головных болей и

---

[21] Напр. Мф. 5:10-12; Ин. 15:18-21; Флп. 1:30; 1 Фес. 3:3; 1 Пет. 2:21; 4:12; 2 Тим. 3:12.
[22] Напр. Мк. 10:38; 2 Кор. 1:5; Флп. 3:10;1 Пет. 4:13; 5:1.
[23] Напр. Деян. 14:22; Рим. 8:17; 2 Тим. 2:11-12; 1 Пет. 4:13; 5:1,9-10; Откр. 7:9, 14.
[24] Еф. 1:4; Иуд. 24; Рим. 8:18; 2 Кор. 4:17; Рим. 8:28-29; 1 Ин. 3:2.

артрита, и потому страдание стало ее спутником на протяжении всей жизни. В ранней юности она познала различные реакции человека на боль, включая «злость, огорчение, отчаяние», вплоть до попытки самоубийства (с. 7 и далее). Но со временем она поверила во всемогущество Бога, а именно в то, что Он «раскрывает свою влаел. над злом, заставляя то самое страдание, которое заложено во зле, способствовать исполнению Его извечной цели» (с. 37). В этом процессе Он прибегает к более изощренной алхимии чем та, к которой прибегали древние химики, пытавшиеся превратить лигатуру в золото. Ведь «единственным настоящим алхимиком был Бог», достигшим успеха даже в «превращении зла в добро» (с. 103). Мы «обречены на славу», ту «славу, для которой Он создал нас — сделать нас такими же, как Его Сын» (с. 125). Об этом говорится в одной из строф гимна, написанного Маргарет Кларксон:

«О Отче, Ты всесилен,
Господь людских скорбей;
Всю боль Ты обращаешь
В сокровища небес.
Лишь Ты один способен
Зло мира сокрушить;
Твоя любовь желает
Спасения души».

Конечно же, мы можем ответить, что не хотим, чтобы Бог изменял нас, особенно если для этого Ему необходимо использовать боль. «Возможно, мы хотели бы, — писал К. С. Льюис, — быть настолько незначительными для Бога, чтобы Он оставил нас в покое и позволил нам следовать нашим естественным порывам, чтобы Он отказался воспитывать из нас кого-то, столь отличающегося от нашего естественного «я». Может быть, мы просили бы Его любить нас не больше, а меньше... Но просить о том, чтобы Божья любовь примирилась с нами такими, какие мы есть, значит просить Бога перестать быть Богом...»[25]

Такое видение страдания как пути, ведущего Божий народ к славе, несомненно, соответствует Библии. Однако этого нельзя сказать о попытках использовать этот принцип повсеместно, применяя его к любому страданию без исключения. Рассмотрим, например, одну из официальных книг, опубликованную при подготовке к шестой ассамблее Всемирного Совета Церквей в Ванкувере (1983), которую рекламировали под названием «Иисус Христос — жизнь мира». Эта книга, хотя и была написана Джоном Поултоном, явилась результатом встречи двадцати пяти теологов — представителей разных конфессий, чьи взгляды он объединил. Одна из главных ее тем состоит в том, что, с одной стороны, существует параллель между смертью и воскресением Иисуса и, с другой, — страданием и триумфом современного мира. В этом смысле вся жизнь человека представляется евхаристическим торжеством. «Не можем ли мы сказать, — спрашивает Джон Поултон, — что, как только возникает связь между страданием и радостью, смертью и жизнью появляется и Евхаристия?»[26] Основанием для такого толкования послужил тот факт, что «схема самопожертвования и зарождения чего-то нового знакома не только христианам, и не только они живут по ней. Как мы видим, другие люди, не из их круга, также перенимают ее и иногда весьма успешно» (с. 66). Действительно, как продолжает Джон Поултон, пересечение боли и радости, страдания и уверенности, измены и любви видно повсюду в повседневной жизни. Оно отражается в зиме и весне, Страстной Пятнице и Пасхе. Следовательно, теперь нам не нужно старомодное благовествование. Новое благовествование будет заключаться в работе Святого Духа по «введению в фокус Иисуса Христа модели, уже намеченной в человеческом опыте» (с. 66).

Однако не в этом заключается послание Нового Завета. Писание не дает нам ни

[25] C. S. Lewis, Problem of Pain, pp. 32, 36.
[26] John Poulton, Feast of Life, p. 52.

малейшего права полагать, что всякое человеческое страдание ведет к славе. Да, Иисус называл войну, землетрясение и голод «началом болезней» (в англ. тексте «началом родильных мук» — прим. переводчика), оповещающих о рождении нового мира, а Павел, вторя Ему, связывал природные бедствия и подвластность мира разрушению с «муками» (в англ. тексте «муками при рождении ребенка» — прим. переводчика)[27]. Но все это указывает на обетование всеохватывающего обновления как в обществе, так и в природе, и Библия не связывает его со спасением отдельных людей или целых народов.

Другим примером является трогательная попытка, предпринятая д-ром Ульрихом Саймоном, немецким евреем-христианином, бежавшим в 1933 году в Англию, и чьи отец, брат и другие родственники погибли в нацистских концентрационных лагерях, связать принцип смерти-воскресения, страдания-славы с геноцидом над евреями («холокостом»). В своей «Теологии Бухенвальда» (Ulrich Simon, *Theology of Auschwitz*, 1967) он «увидел в жертве Христа аналогию с тем, что произошло в Бухенвальде» (с. 13-14). Ведь холокост евреев, что означает «всесожжение» , — «это такая же жертва, как та, прообраз которой мы находим в Писании», а именно: жертва страждущего Слуги, нашего Господа (с. 83-84). В этом смысле «механика убийства обращена в жертвоприношение Богу», и те, кто отдал жизни в газовых камерах, отождествились с «верховной жертвой, став подобными ей» (с. 84). Они становились козлами отпущения, принимая на себя грехи немецкого народа (с. 86). Но теперь «умершие в Бухенвальде восстали из пепла» (с. 91), и их воскресение видно в возвращении израильтян на свою родную землю, в победе над антисемитизмом, который «и привел к Бухенвальду и был искуплен там же» (с. 93), а также в убеждении современных евреев в неприкосновенности человеческой жизни и братстве всех людей (с. 95). Пшеничное зерно, упав в землю, принесло этот плод. Таким образом, как утверждает Ульрих Саймон, страдания Бухенвальда «укладываются в схему творения и искупления » (с. 102). В частности, истолковывая истребление евреев «в свете страдания Христа» и воспринимая его последствия как «отражение в триумфе Распятого», он смог найти «духовный смысл в чем-то совершенно бессмысленном» (с. 104). «Мы осмелились приписать славу вознесенного Христа миллионам людей, погибших от газа» (с. 105).

Эта параллель не может не тронуть, если снизойти к тем причинам, которые побудили д-ра Саймона разработать «бессрочную, универсальную и всеохватывающую концепцию работы Христа» (с. 110). Но боюсь, что такая «теология Бухенвальда» построена скорее на умозрительных заключениях, чем на Писании. Я полагаю, что существует лучший и более библейский способ связать крест с Бухенвальдом, и вскоре я коснусь его. А пока в сообществе тех людей, которые оправданы Божьей благодатью, мы должны вторить утверждениям Павла: «хвалимся и скорбями», потому что «хвалимся надеждою славы Божией» (Рим. 5:2-3).

Таким образом, стремясь определить отношения между страданиями Христа и людей без учета воздействия Его креста, мы увидели, что страдание (как для Иисуса, так и для нас) — это определенный Богом путь к освящению (совершенной святости), умножению (плодотворному служению) и принятию славы (конечный пункт нашего путешествия). Надеюсь, эта схема не выглядит упрощенной. Я знаю, что в теории все получается легко. Но все выглядит по-другому, когда от нас застлан горизонт, нас поглощает ужас великой тьмы, и нет ни одного лучика света, который заверил бы нас, что, несмотря ни на что, страдание может принести свои плоды. В такие моменты мы можем только прильнуть ко кресту, с которого сам Христос доказывает то, что благословения проистекают из страданий.

Вера и Книга Иова

В-пятых, крест Христа является *основанием для разумной веры*. Любое физическое или эмоциональное страдание является тяжелым испытанием для нашей веры. Неужели разумнее продолжать верить в Бога даже тогда, когда на нас обрушиваются бедствия?

[27] Мк. 13:8; Рим. 8:22.

Лучший ответ на этот вопрос дает нам Книга Иова. Стоит потратить некоторое время на выяснение ее тезиса.

Иов выходит на сцену как «непорочный, справедливый» человек, «богобоязненный и удаляющийся от зла». Но затем (после того, как нам, читателям, позволяют услышать дискуссию, произошедшую в небесном конференц-зале), на Иова обрушиваете и ряд личных катастроф: он лишается своих стад, слуг, сыновей и дочерей, своего здоровья. Трудно преувеличить размеры обрушившегося на него несчастья. В диалоге между Иовом, тремя его так называемыми «утешителями», молодым человеком Елиуем и наконец Богом перечислен весь спектр всевозможных ответом на страдание. Все четыре предлагают разные позиции, но особенного внимания заслуживает то место, которое каждый из них отводит своему «я».

Позиция самого Иова является сочетанием *жалости к себе* и *отстаивания своих прав*. Отвергнув предложение своей жены «похулить Бога и умереть», он тем не менее тут же проклинает день, в который родился, а затем с болью говорит о своем желании поскорее увидеть день своей смерти. Он полностью отвергает обвинения троих друзей, и вместо этого обвиняет Бога. Бог обращается с ним ужасно жестоко, даже бесчеловечно. И, что еще хуже, Бог отказывает ему в праве на правосудие (27:2). Это соперничество между ними абсолютно несправедливо, так как силы самих соперников слишком неравны. Если бы только у них был посредник, способный вынести третейское решение! Если бы сам Иов мог разыскать Бога, чтобы лично предъявить Ему обвинения! А до тех пор он будет горячо отстаивать свою невиновность и уверен, что однажды она будет доказана.

В противоположность этому, та позиция, которую отстаивают друзья Иова, лучше всего подходит под определение *самообличение*. Иов страдает из-за своей греховности. Его беды — это Божественное наказание за его ошибки. Это — общепринятое отношение к грешным людям, которое они повторяют ad nauseam. «Нечестивый мучит себя во все дни свои», — говорит Елифаз (15:20). «Свет у беззаконного потухнет», — добавляет Вилдад (18:5), а Софар продолжает: «Веселье беззаконных кратковременно» (20:5). Отталкиваясь от этой первоначальной предпосылки, они делают единственно возможный вывод: причиной страданий Иова является его греховность: «Верно, злоба твоя велика и беззакониям твоим нет конца» (22:5). Но Иов не позволяет им так говорить о себе. Его друзья — «бесполезные врачи» (13:4) и «жалкие утешители» (16:2), не изрекающие ничего, кроме «пустого» и даже «лжи» (21:34). И Бог вскоре подтвердит вердикт, вынесенный Иовом. Он скажет, что они «говорили о Нем не так верно», как Его раб Иов (42:7-8).

Затем в дискуссию вступает Елиуй. Хотя он и гневается, потому что Иов «оправдывал себя больше, нежели Бога» (32:2), он отличается от своих друзей тем, что он молод. Но, когда он начинает говорить, оказывается не так-то просто отличить его позицию от позиции предыдущих трех утешителей Иова. Порой он повторяет все те же избитые истины, хотя и предвосхищает речь Яхве о сотворении мира. Но мне кажется, будет справедливо назвать предлагаемую им позицию позицией самодисциплины, так как он делает очевидное ударение на том, что Бог использует разнообразные способы обратиться к нам, включая страдание, чтобы «отвести человека от какого-либо предприятия и удалить от него гордость» (33:14,17). Бог заставляет людей «открыть ухо для вразумления» и «в угнетении открывает ухо» их (36:10,15). Воистину, «кто такой, как Он, наставник?» (ст. 22). Его наставничество является даже своего рода «уговариванием» (ст. 16), в процессе которого Он умоляет людей раскаяться и искать избавления от их бед.

В конце концов, когда доводы Иова, его утешителей и Елиуя истощились, появился Яхве и заговорил. Судя по реакции Иова, в этом случае человеку рекомендуется *капитулировать*. Но Бог отнюдь не собирается подписываться под высказываниями трех товарищей Иова и не обвиняет Иова в том, что он отстаивает свою невиновность (42:8). Он серьезно воспринимает его жалобы и потому отвечает ему. Тем более, что Иов изрек «слова без смысла», которыми невозможно упрекать, обвинять, а тем более «обличать»

Бога (39:32). «Ты хочешь ниспровергнуть суд Мой?» — спрашивает Господь (40:3). И тогда Иов отвечает: «Я слышал о Тебе слухом уха; теперь же мои глаза видят Тебя; поэтому я отрекаюсь и раскаиваюсь в прахе и пепле» (42:5-6). Прежде он, защищая, жалея и отстаивая себя, обвинял Бога. Теперь же он презирает себя и прославляет Бога. Что же он «увидел» такого, что заставило его обратиться от самозащиты к капитуляции?

Иову предложили по-новому взглянуть на сотворение мира, и тут он уловил частицу славы Творца. Бог забросал его вопросами. Где он был, когда создавались земля и море? Может ли он управлять снегом, ветром и звездами? Обладает ли он соответствующим опытом, чтобы контролировать и поддерживать жизнедеятельность животного мира — львов и горных козлов, дикого осла и дикого быка, страуса и лошади, ястреба и орла? Но главное — может ли Иов раскрыть тайну и покорить силу бегемота (гиппопотама) и левиафана (крокодила)? Бог предоставил Иову всеохватывающее введение в загадки природы, а, следовательно, и открыл перед ним Свою гениальную созидательность, которые заглушили обвинения Иова и заставили его — все еще переживающего тяжелую утрату, чувствующего боль и страдающего — смириться, раскаяться в своем мятеже и вновь довериться Богу.

Если доверие Богу, чья мудрость и сила проявились в творении, были приемлемы для Иова, насколько должно быть для нас еще более приемлемым доверие Богу, чья любовь и справедливость открылась нам на кресте? Разумность веры зависит от надежности объекта доверия. И никто другой не заслуживает такого же доверия, как Бог, взошедший на крест. Крест заверяет нас, что какое-либо нарушение Божественной справедливости или крушение Его любви невозможно ни сейчас, ни в Последний День. «Тот, Который Сына Своего не пощадил, но предал Его за всех нас, как с Ним не дарует нам и всего?» (Рим. 8:32). Именно это предание Богом Самого Себя, когда Он даровал нам Сына Своего, и убеждает нас, что Он не утаит от нас ничего необходимого для нас и не позволит ничему отлучить нас от Его любви (ст. 35-39).

Итак, со времен креста, который приоткрыл нам Божью любовь и справедливость, и до Судного Дня, в который они полностью откроются нам, с нашей стороны разумно целиком и полностью доверять Ему. Мы должны научиться взбираться на гору, называемую Голгофа, и смотреть на все трагедии жизни с этого наблюдательного пункта. Крест не разрешает проблемы страдания, но указывает нам, с какой позиции нужно ее воспринимать. Поскольку Бог продемонстрировал Свою святую любовь и справедливость в историческом событии (распятии), никакое другое историческое событие (на уровне одного человека или всего человечества) не может перевесить или опровергнуть его. В этом и заключается настоящая причина того, почему «свиток» (книга истории и судеб) находится в руках Агнца, который был заклан, и того, почему Он один достоин сломать печати, прочесть написанное в ней и руководить дальнейшим ходом истории.

Божья боль

Есть еще одна связующая нить между страданиями Христа и людей. И она — самая важная из всех. Крест Христа — *это доказательство солидарной любви Бога,* то есть Его личной, любящей солидарности с нами, когда мы переносим боль. Ведь настоящим жалом страдания являются не злоключения, не даже причиняемая ими боль или его несправедливость, а ощущение покинутости Богом. Боль можно перенести, а воображаемое равнодушие Бога — нет. Иногда мы представляем себе, что Он посиживает или дремлет в каком-то небесном шезлонге, в то время как миллионы умирают от голода. Мы считаем Его зрителем, развалившимся в кресле, чуть ли не с увлечением наблюдающим за страданиями в этом мире и радующимся собственной изолированности от него. Филипп Йанси развил эту мысль и произнес непроизносимое, то, о чем мы, возможно, думали, но что не осмеливались сказать вслух: «Если Бог действительно стоит у руля и каким-то образом связан со всеми страданиями в мире, почему Он настолько непостоянен, несправедлив? Неужели Он — космический садист, которому приятно

смотреть, как мы корчимся от боли?»[28] Иов то же сделал нечто подобное, когда сказал, что Бог «пытке невинных посмеивается» (9:23).

Именно эту ужасную карикатуру на Бога крест разбивает вдребезги. Нам следует представлять Его не в шезлонге, а на кресте. Бог, Который позволяет нам страдать, однажды Сам пострадал во Христе и сегодня продолжает страдать с нами и ради нас. Поскольку крест — историческое событие, произошедшее однажды и на все времена, и на нем Бог во Христе понес наши грехи и принял нашу смерть, побуждаемый к тому Своими любовью и справедливостью, мы не должны считать, что так выражено вечное несение греха в сердце Бога. Тем не менее Писание дает нам право сказать, что Божья извечная святая любовь, которая неповторимо проявилась в крестной жертве, продолжает сострадать нам в каждой ситуации, которая требует этого. Но вправе ли мы говорить о Боге, испытывающем страдания? Не запрещает ли традиционная доктрина бесстрастности Бога делать такие заключения? Латинское прилагательное «импассибилис» значит «неспособный на страдание» и, следовательно, «лишенный чувств». Его греческий эквивалент «апатес» философы употребляли по отношению к Богу, Которого они помещали по ту сторону удовольствия или боли, поскольку они были бы помехой Его покою.

Ранние Отцы греческой церкви восприняли эту идею не совсем критично. Вследствие этого их учение о Боге иногда больше походит на учение греков, чем евреев. Оно было также противоречивым. Да, они знали, что Иисус Христос, воплотившийся Сын Божий, познал страдание, но они не приписывали его Самому Богу. Например, Игнатий Антиохийский писал Поликарпу о таком Боге, «который не может страдать, Который ради нас принял на Себя страдания », принял их во Христе[29]. Подобно этому, Ириней утверждал, что из-за Боговоплощения «невидимое стало видимым, непостижимое — понятным, а бесчувственное — способным чувствовать»[30]. Они знали также и о том, что авторы Ветхого Завета много писали о любви, сострадании, гневе, печали и ревности Бога. Однако они добавляли, что все эти черты — следствие антропоморфизма и их нельзя воспринимать буквально, поскольку Божественную натуру не затрагивают какие-либо эмоции[31]. Григорий из Тауматурга, живший в третьем столетии, даже писал, что «Бог демонстрирует Свою бесстрастность в Своем страдании».

Эти и другие Отцы церкви заслуживают нашего понимания. Они хотели прежде всего подчеркнуть тот факт, что Бог совершенен (а, следовательно, к Нему ничего нельзя дополнить и из Него ничего нельзя изъять) и постоянен (ничто не может нарушить Его стабильности)[32]. Сегодня нам следует придерживаться тех же истин. На Бога нельзя оказать какое-либо влияние извне или изнутри, которое противоречило бы Его воле. Он никогда против своей воли не становится жертвой каких-то действий, поражающих Его извне или эмоций, выводящих Его из духовного равновесия изнутри. Как сказал Вильям Темпл: «Бог, каким явил Его Христос, в весьма специфическом смысле «лишен чувств»: ведь Он — Творец и обладает верховной властью. Он никогда не бывает «пассивным» в том смысле, что не позволяет, чтобы что-либо происходило с Ним без Его согласия. Он также постоянен и свободен от порывов чувств, которые увлекали бы Его в разных направлениях». Однако, как справедливо замечает Темпл, большинство теологов используют термин «бесстрастный» прежде всего для того, чтобы указать на «неспособность к страданию», но как раз «относительно Бога такое утверждение является

---

[28] P. Yancey, Where is God when it hurts?, p. 63.

[29] Игнатий, «Послание к Поликарпу» (3); ср. с его «Посланием к Ефесянам» (7.2).

[30] Ириней, «Против ересей» (3.16.6).

[31] См. напр. Клемента Александрийского «Строматы» (5.11) и Оригена «Проповедь на Иезекииля 6:6». Хорошее исследование высказываний отцов церкви и ссылок на них было сделано J. K. Mozley в Impassibility of God. См. также B. R. Brasnett, Suffering of the Impassible God.

[32] Подтверждение того, что Бог не изменяет Своим решениям, справедливости или состраданию Вы можете найти в Числ. 23:19; 1 Цар. 15:29; Иез. 18:25 и Мал. 3:6.

совершенно неверным»[33].

Да, язык Ветхого Завета адаптирован для лучшего его понимания и представляет Бога с присущими человеку эмоциями. Тем не менее признание того, что Его чувства — не чувства *человека*, не должно от нас заслонять факт их реальности. Если они всего лишь метафорические выражения, «тогда единственный Бог, который нам остается, — это огромный айсберг метафизики»[34]. В противоположность этому мы должны быть благодарны еврейскому исследователю Аврааму Гешелю, который в своей книге «Пророки» говорит о «патетической теологии» пророков, изображающих Бога, обладающим определенными чувствами. По словам автора, часто повторяющуюся в Ветхом Завете «антропопатию» (приписывание Богу человеческих страданий) нельзя отвергать как грубую или примитивную. Напротив, ее следует приветствовать как необходимую для нашего понимания Бога: «самое благородное в Боге — это не безграничная мудрость или безграничная сила, а безграничная забота» (с. 241). Вот почему перед потопом Яхве «раскаялся» в том, что сотворил людей, «ивоскорбел в сердце Своем», а когда Его народ находился под гнетом чужеземцев во времена Судей, душа Яхве «не потерпела... страдания Израилева»[35]. Наиболее поражают те случаи, когда Бог, через пророков выражая Свою «печаль» или «сострадание» к Своему народу, обращается непосредственно к Израилю: «Любовью вечною Я возлюбил тебя... Забудет ли женщина грудное дитя свое...? Но если бы и она забыла, то Я не забуду тебя... Как поступлю с тобою, Ефрем? Как предам тебя, Израиль? Повернулось во Мне сердце Мое, возгорелась вся жалость Моя!»[36]

Если Бог полностью и окончательно явил Себя в Иисусе, тогда Его чувства и страдания являются истинным отражением чувств и страданий самого Бога. Авторы Евангелий приписывают Ему целый ряд человеческих эмоций: от любви и сострадания, гнева и негодования до печали и радости. Упрямство человеческого сердца причинило Его сердцу боль и вызвало Его гнев. Подойдя к гробнице Лазаря, перед лицом смерти, Он как «прослезился», так и «воскорбел внутренно». В другой раз Он оплакал Иерусалим, сокрушаясь о его слепоте и упрямстве. И сегодня Он может «сострадать нам в немощах наших», переживая их вместе с нами[37].

Несмотря на убедительность предыдущих доводов, легче всего опровергнуть традиционное представление о бесстрастности Бога, задав вопрос: «Какой смысл в любви, которая ничего не стоит любящему?»[38] Если это любовь-самопожертвование, тогда она неизбежно будет чувствительна к боли, поскольку готова к возможному отвержению и оскорблению. Именно «фундаментальное христианское утверждение, что Бог есть любовь, — пишет Юрген Мольтман, — до основания разрушило очарование аристотелевской доктриной Бога» (т. е. «бесстрастного Бога»). «Если бы Бог был неспособен на страдания..., Он был бы также неспособен и на любовь», поскольку «способный любить, способен и страдать, так как он становится открытым и для тех страданий, которые несет в себе любовь»[39]. Именно поэтому Бонхеффер писал своему другу Эберхарду Бетджу из тюрьмы за девять месяцев до своей казни: «Только страдающий Бог способен помочь»[40].

Стоит особо упомянуть бесстрашного противника лжетеории Божественной бесстрастности японского теолога-лютеранина Казо Китамори. В 1945 году, незадолго до

---

[33] William Temple, Christus Veritas, p. 269.
[34] Vincent Tymms, цитируемый J. K. Mozely, Impassibility of God, p. 146.
[35] Быт. 6:6-7; Суд. 10:16.
[36] Иер. 31:20; 31:3; Ис. 49: 15; Ос. 11:8.
[37] Мк. 3:5; Ин. 11:35, 38; Лк. 13:34-35; 19:41-44; Евр. 4:15. См. также эссе B. B. Warfield «The Emotional Life of our Lord», перепечатанную с Biblical and Theological Studies (Scribners, 1912) в The Person and Work of Christ, ed. Samuel G. Craig, pp. 93-145.
[38] H. Wheeler Robinson, Suffering Human and Divine, p. 176.
[39] Jurgen Moltmann, Crucified God, pp. 222-230.
[40] Dietrich Bonhoeffer, Letters and Papers, p. 361.

того, как первая атомная бомба разрушила Хиросиму и Нагасаки, он написал замечательную книгу «Теология Божьей боли» (Kazoh Kitamori, *Theology of the Pain of God).* На ее написание, по словам автора, его вдохновило место из Иеремии 31:20, в котором Бог утверждает, что Его сердце «возмущается за», «болит» за Ефрема, даже «разрывается» отболи. «Душа Евангелия открылась мне в виде «Божьей боли», — пишет он (с. 19). Во-первых, Божий гнев на грех причиняет Ему боль. «Эта ярость Божья абсолютна и непреклонна. Можно сказать, что признанно Божьего гнева — это начало мудрости». Но Бог любит тех самых людей, на которых гневается. Следовательно, «Божья «боль» отражает Его стремление любить тех самых людей, на которых Он обращает Свою ярость». Именно комбинация Его любви и Его гнева и причиняет Ему боль. В этой ситуации, по образному выражению Лютера, «Бог борется с Богом», поэтому «тот факт, что этот борющийся Бог — не два разных бога, а один, и причиняет Ему боль» (с. 21). Божья боль — это «синтез Его любви и гнева» (с. 26) и «Его сущность» (с. 47). Высшим проявлением ее стал крест. Ведь «Божья боль» происходит из любви Того, Кто останавливает и замораживает Свой гнев на нас, Того, Кто Сам попадает под удар Своей ярости» (с. 123). Это поразительно смелые высказывания. Они помогают нам понять, что и поныне Божья боль возобновляется всякий раз, когда возникает противоречие между Его гневом и любовью, Его справедливостью и милостью.

Анализируя историю второй половины XX века, можно выделить два наиболее трагичных примера человеческого страдания: первый — голод и бедность в мировых масштабах, а второй — истребление нацистами шести миллионов евреев. Что крест может сказать в ответ на подобное проявление зла?

Признано, что тысяча миллионов людей в мире сегодня могут с полным правом быть признаны «нуждающимися», поскольку у них нет самого необходимого. Многие из них влачат жалкое существование в трущобах и лачугах Африки и Азии, в «бериадах» испано-язычных стран Латинской Америки и «фавелах» Бразилии. Нищета всех этих людей, перенаселенность их ветхих жилищ, отсутствие элементарных санитарных условий, буквальная обнаженность детей, голод, болезни, безработица и отсутствие образования — все это суммирует ужасающие масштабы человеческой нужды. Не удивительно, что такие трущобы становятся очагами горечи и негодования. Удивительно то, что такая нищета и обездоленность не порождает еще более жестокой озлобленности. Рольф Италиандер представляет себе, как один бедняк из одной из «фавел» в Рио-де-Жанейро с трудом взбирается на статую «Христос с Корковадо» высотой 770 метров, которая возвышается над Рио. Он говорит статуе:

«Я дополз к Тебе, Христос, из мерзких тесных кварталов там, у Твоего подножия... чтобы со всем почтением поведать Тебе: в трущобах этого замечательного города живет 900 000 таких же, как я... А Ты, Христос... Ты недвижимо стоишь здесь, на Корковадо, окруженный Божественной славой? Спустись к нам, в «фавелы», и поживи вместе с нами. Не избегай нас; поживи среди нас и дай нам новую веру в Тебя и в Отца. Аминь»[41].

Что ответил бы Христос на такую мольбу? Разве не сказал бы Он: «Я спускался и жил среди вас, и Я все еще живу среди вас»?

Действительно, некоторые латиноамериканские теологи именно так и представляют крест. Профессор Джон Собрино из Сальвадора, например, в своей книге «Христология на распутье» опротестовывает как чисто академическую теологию, не ведущую к соответствующим действиям, так и традиционную, скорбную «таинственность» креста, слишком пассивную и индивидуалистическую. Вместо этого он пытается найти связь между крестом и современным миром с его социальной несправедливостью.

Неужели Бог, спрашивает он, «остался равнодушным к распятию Своего Сына, потому что Он в сущности Своей недосягаем для эмоций?» (с. 190). Нет-нет. «Сам Бог, Бог-Отец, был на кресте Иисуса». Мало того, «Бога нужно искать на крестах, где распяты

[41] Процитировано из книги Coming of the Third Church, Walbert Buhlmann, p. 125.

угнетенные» (с. 201). При условии, что профессор Собрино не отрицает основной, искупительной цели креста, я думаю, мы не должны отрицать его утверждений. Вот как он суммировал вышесказанное: «на кресте Христа распят Сам Бог. Отец принимает на Себя смерть Сына и историческую боль и страдание». И в этой абсолютной солидарности с людьми Бог «раскрывается как Бог любви» (с. 224, 371).

А что же можно сказать об истреблении евреев? «Пройдя Бухенвальд, — говорил Рихард Рубинштейн, — невозможно верить в Бога». Однажды в воскресный полдень, в лагере, находящемся в ведении Бухенвальда, группа ученых евреев решила привлечь Бога к суду за игнорирование Его избранного народа. Прозвучали свидетельства как со стороны обвинения, так и со стороны защиты, но самым поражающим было обвинение. Судьями были раввины. Они признали подсудимого виновным и вынесли Ему официальный приговор[42]. И это можно понять. Ужас лагерей и газовых камер, тот факт, что Бог не вступился за Свой древний народ, несмотря на их частые и страстные молитвы, пошатнуло веру многих людей. Я уже писал, что не уверен в возможности интерпретировать Бухенвальд и его последствия в свете смерти и воскресения. Но существует ли другой способ это сделать? Я думаю, здесь нам поможет Эли (Элиезер) Вайсель. Этот венгерский еврей по происхождению, писатель, получивший в настоящее время мировое признание, поместил в своей книге «Ночь» весьма трогательное повествование о своем детстве, проведенном в лагере смерти Бухенвальде. Ему не было и пятнадцати, когда весной 1944 года в Сигет приехали гестаповцы, чтобы депортировать всех евреев. Три дня они ехали на поезде по восемьдесят человек в вагонах для крупного рогатого скота. По прибытии в Бухенвальд мужчины были изолированы от женщин, и с тех пор Эли не видел своих мать и сестру. «Я никогда не забуду той ночи, первой ночи в лагере, которая превратила мою жизнь в одну длинную ночь, семь раз проклятую и скрытую за семью печатями. Я никогда не забуду тот дым (т. е. дым над крематорием)... Я никогда не забуду то пламя, которое навсегда поглотило мою веру... Я никогда не забуду тех моментов, которые убили моего Бога, мою душу и обратили мои мечты в прах...» (с. 45). Немногим позже он писал: «Некоторые говорили о Боге, о Его непостижимых путях, о грехах еврейского народа и о грядущем избавлении. Но я прекратил молиться. Как я сочувствовал Иову! Я не отрицал того, что Бог существует, я сомневался в Его абсолютной справедливости» (с. 57).

Пожалуй, ужаснее всего было видеть, как надзиратели сначала мучили, а затем повесили умирать маленького мальчика, «ребенка с утонченным и прекрасным лицом», «ангела с печальными глазами». Непосредственно перед тем, как его повесили, Эли услышал, что кто-то за его спиной прошептал: «Где же Бог? Где Он?» Тысячи заключенных заставили смотреть на эту казнь (мальчик умирал полчаса), а затем вынудили промаршировать мимо виселицы, глядя умершему в лицо. Эли снова услышал тот же голос за собой: «А где Бог теперь?» «И я услышал, как мой внутренний голос ответил ему: «Где Он? Он здесь — он висит на этой виселице...» (с. 75-77). В его словах было больше правды, чем он мог себе представить — ведь он не считал себя христианином. В действительности он восстал против Бога каждым фибром своей души из-за того, что Тот допустил, чтобы людей пытали, безжалостно убивали, травили в газовых камерах и сжигали. «Я был одинок — жутко одинок в мире без Бога и без людей. Без любви или милости» (с. 79). Но мог ли он сказать такое, если бы увидел Бога во Христе на виселице?

Библия неоспоримо свидетельствует о том, что Бог во Христе не только страдал в прошлом, но что Он во Христе страдает вместе со своими людьми и сейчас. Разве не сказано, что Бог в первые дни тяжелого порабощения израильтян египтянами не только видел то ужасное состояние, в котором они находились, и «услышал стенание их», но и

[42] Раввин Хьюго Грин впервые услышал эту историю от своего £яди, который прошел через Бухенвальд и остался жив. Она была пересказана несколькими еврейскими писателями, а также Джеральдом Пристлендом в «Деле против Бога», с. 13.

«во всякой скорби их Он не оставлял их»? Разве не спросил Иисус Савла из Тарса, почему тот преследовал Его, указывая тем самым на Его солидарность с церковью? Мы можем разделить страдания Христа, и это замечательно, но еще более удивительно то, что Он разделяет наши страдания. Воистину имя Ему «Эммануил» — «С нами Бог». Но Его «сострадание» не ограничивается тем, что Он разделяет страдания с тем народом, с которым Он заключил завет. Разве не говорил Иисус, что, служа голодающим и жаждущим, незнакомцу, нагому, больному и заключенному, мы будем служить Ему, указывая на то, что Он отождествлял Себя со всеми нуждающимися и страждущими?[43]

Если бы не было креста, я сам не мог бы верить в Бога. Единственный Бог, в Которого я верю — Тот, Которого Ницше в насмешку называл «Богом на кресте». Как можно, живя в реальном мире, в котором столько боли, поклоняться Богу, невосприимчивому к ней? Я заходил во многие буддистские храмы в азиатских странах и в почтении останавливался перед статуей Будды со скрещенными ногами и руками, закрытыми глазами, тенью улыбки, блуждающей вокруг губ, отрешенным выражением лица, обособленного от агонии этого мира. Но каждый раз через некоторое время я испытывал потребность отвернуться от нее. И тогда я представлял себе, что поворачиваюсь к этой одинокой, искривленной, измученной фигуре на кресте, ноги и руки которой проткнуты гвоздями, кожа на спине разодрана, конечности выкручены. На челе, в которое впились острия терновника, выступает кровь, губы сухи и ощущают нестерпимую жажду, измученная фигура погружена в темноту покинутости Богом. Вот каков мой Бог! Он отказался от Своей неприкосновенности, чтобы испытать боль. Он вошел в наш мир плоти и крови, слез и смерти. Он страдал за нас. Наше страдание стало более терпимым в свете Его страданий. Человеческое страдание все еще сопровождается вопросительным знаком, но поверх его мы смело можем начертать другой знак — крест, символизирующий страдание Бога. «Крест Христа... — это единственное оправдание для Бога в таком мире», как наш[44].

Об этом же идет речь в небольшой пьесе под названием «Длительное молчание»:

В конце времен миллиарды людей рассеялись по великой долине у подножия Божьего престола.

Большинство из них пытались заслониться от яркого света, исходящего от него. Но несколько групп, расположившихся ближе всего к престолу, горячо спорили — не с раболепной стыдливостью, а довольно агрессивно.

«Может ли Бог судить нас? Да что Он знает о страдании?» — огрызнулась дерзкого вида молодая брюнетка. Она рванула рукав, и под ним оказался вытатуированный номер, какие ставили в нацистских концентрационных лагерях. «Мы пережили кошмар... избиение... пытки... смерть!»

В другой группке темнокожий парень опустил воротник. «Что вы скажете на это?» — спросил он, показывая ужасный след от веревки. «Меня линчевали... просто за то, что я черный!»

В следующей компании беременная школьница с сердитыми глазами говорит: «Почему я должна страдать? Это случилось не по моей вине».

Насколько видит глаз, по всей долине разбросаны сотни таких группок. И в каждой Бога обвиняют в том зле и страдании, которые Он допустил в этом мире. Богу повезло — Он живет в раю, где приятно и светло, где нет ни рыданий, ни страха, ни голода, ни ненависти. Что Богу известно о том, что приходится переносить в этом мире человеку? Ведь Бог практически все время прячется в укрытии, — утверждают они.

Итак, каждая группа отправляет к Нему своего лидера, избранного потому, что он пострадал больше всех. Еврей, негр, житель Хиросимы, человек, искривленный артритом, ребенок, оставшийся уродом вследствие того, что его мать принимала талидамид. Сойдясь в центре долины, они советуются друг с другом. В конце концов они готовы представить

---

[43] Исх. 2:24; Ис. 63:9; Мф. 1:23; 25:34-40.
[44] P. T. Forsyth, Justification of God, p. 32.

свою сторону дела. У них родилась блестящая идея.

Прежде чем они смогут признать Бога своим судьей, Он должен будет пройти через все то, через что прошли они. Они приговорили Бога к жизни на земле в обличии человека!

«Пусть Он родится евреем. И пусть люди сомневаются, законнорожденный ли Он. Дайте Ему такую трудную работу, чтобы даже Его родные считали, что Он выжил из ума, если берется за нее. Пусть Его предадут самые близкие друзья. Пусть Ему предъявят ложные обвинения, пусть Его судят с пристрастием, а приговор вынесет судья, дрожащий за свою шкуру. Пусть Его пытают.

В завершение пусть испытает, что значит быть совершенно одиноким. А затем пусть умрет. Пусть Его постигнет такая смерть, что никто не сможет усомниться в ее достоверности. Пусть ее подтвердят множество свидетелей».

Как только очередной лидер оглашал свою часть приговора, великое множество людей, собравшихся в долине, громко выражало свое согласие.

Когда же последний из них завершил свое оглашение, воцарилось долгое молчание. Никто не произнес больше ни слова. Никто не смел пошевелиться. Внезапно все поняли, что Бог уже понес Свое наказание.

Эдвард Шиллито, пораженный кровавой бойней первой мировой войны, нашел утешение в том факте, что Иисус мог показать Своим ученикам шрамы, оставшиеся после Его распятия. Это вдохновило его на написание стихотворения «Иисус со шрамами»:

Страдание и слава 487

«Коль я не знал Тебя, узнать хочу сейчас, Твои глаза в ночи горят сквозь тьму; Дай видеть след тернового венца, Узреть Тебя, израненный Иисус.

Пугают небеса — они как лед! Во всей вселенной нам приюта нет. Живем мы в боли — что нас исцелит? Но кровь Иисуса милость нам дарит.

Коль к нам приходишь Ты сквозь все оковы, Дай на руках Твоих увидеть кровь; Поверь, мы с болью хорошо знакомы; Яви лишь раны — нам знаком пароль.

Все боги были сильны — Ты был слаб; Они неслись — Ты к трону шел с трудом; Но нашу боль лишь Ты сумел понять: Нет ран на них — лишь на Тебе одном»[45].

[45] Эдвард Шиллито, «Иисус со шрамами», опубликовано после первой мировой войны, приведено Вильямом Темплом в его книге «Чтение Евангелия от Иоанна», с. 384-385.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

ПОВСЕМЕСТНОЕ ВЛИЯНИЕ КРЕСТА

В первой главе я хотел показать, что крест занимал главенствующее положение в сознании самого Иисуса, в Писании и в истории мира; в последней же мы рассмотрим, как свет креста распространяется во всех направлениях до тех пор, пока полностью не заполнит собой веру и жизнь христиан.

Но прежде чем углубиться в исследование этой проблемы, попробуем оглянуться на пройденное.

Отвечая на вопрос «Почему Христос умер?», мы пришли к выводу, что, хотя Иуда передал Его первосвященникам, те — Пилату, а Пилат — солдатам, Новый Завет указывает на то, что и Отец «предал Его» и Иисус «предал Себя» за нас. Это заставило нас заглянуть за кулисы происходившего и исследовать смысл слов, произнесенных Иисусом на Тайной Вечере, в Гефсиманском саду и последнего возгласа на кресте.

К этому моменту для нас уже стал очевидным тот факт, что Его смерть связана с нашими грехами, и потому во второй части мы приступили к рассмотрению самой сущности креста. Мы начали с обсуждения проблемы прощения в свете ее обусловленности конфликтом между величием Бога и значением греха. И, хотя мы и отвергли другие теории «удовлетворения», однако в 5-ой главе пришли к заключению, что Бог должен «удовлетворить Свои притязания». Под этим мы подразумевали, что Он не может противоречить Себе, но Его действия должны отражать Его совершенную сущность «святой любви». Но как это сделать? Ответ дан в 6-й главе: чтобы удовлетворить Свои притязания, Он во Христе встал на наше место. Мы отважились утверждать, что сущность креста заключается в «самоудовлетворении путем самозамещения».

В третьей части мы взглянули на те последствия, которые повлек за собой крест, или, скорее, на его завоевания в трех сферах: спасение грешников, откровение Бога и победа над злом. Обратившись к теме спасения, мы рассмотрели четыре слова: «умилостивление», «искупление», «оправдание» и «примирение». Это «символы», встречающиеся в Новом Завете, метафоры, указывающие на то, что Бог сделал посредством смерти Христа. Тем не менее «замещение» нельзя назвать еще одним символом. Это стоящая за всеми ними действительность. Затем в 8-й главе мы увидели, что Бог в полной мере и окончательно проявил Свою любовь и справедливость, продемонстрировав их на кресте. Когда замещение отрицают, это мешает нам понять откровение Бога о Себе, но когда его признают, Его слава заливает все вокруг ярким светом. Сосредоточившись таким образом на кресте исключительно как на объективном завоевании (спасении от греха) и источнике субъективного влияния (посредством откровения святой любви), мы согласились на том, что Christus Victor — это третья библейская тема, в которой отразилась победа Христа над сатаной, законом, плотью, миром и смертью, и наша победа в Нем (глава 9).

Я озаглавил четвертую часть «Жизнь под сенью креста», поскольку общество христиан является в сущности своей обществом креста. Крест воистину радикально изменил все наши отношения. Теперь мы прославляем Бога, постоянно торжествуя собой (глава 10), понимаем свое «я» и отдаем себя служению окружающим (глава 11), любим наших врагов, пытаясь победить зло добром (глава 12), и подходим к непростой проблеме страдания с позиции креста (глава 13).

Семь утверждений в Послании Галатам

В заключение, чтобы подчеркнуть повсеместное влияние креста, и, прежде всего, то, что мы не можем исключить его из какой-либо области нашей жизни или мышления, посмотрим на Послание Павла к Га-латам. Выбор пал именно на него по двум причинам. Во-первых, можно утверждать, что это его первое по времени написания послание. Сейчас мы не станем взвешивать все «за» и «против» двух теорий, различающихся в ответе на

вопрос: южной или северной Галатии было адресовано это письмо. Сходство его содержания с Посланием к Римлянам могло бы указывать на более позднюю дату, но предположительная ситуация в Послании Галатам больше подходит под хронологию Деяний и, скорее всего, указывает на более раннюю дату. В таком случае Послание было написано около 48 года по Р. Х., через пятнадцать лет после смерти и воскресения Христа. Во-вторых, в центре Благой Вести, согласно утверждению Павла, направленной к галатам (о которой он со всей данной ему апостольской авторитетностью утверждал, что она исходит от Бога, а не от человека), стоит крест. В этом Послании содержится, фактически, семь поразительных утверждений, касающихся смерти Иисуса, и все они проливают свет на различные его аспекты. Когда мы объединим их, у нас появится исчерпывающее понимание повсеместного влияния креста.

1. Крест и спасение (1:3-5)

«Благодать вам и мир от Бога Отца и Господа нашего Иисуса Христа, Который отдал Себя Самого за грехи наши, чтобы избавить нас от настоящего лукавого века, по воле Бога и Отца нашего; Ему слава во веки веков. Аминь».

Эти слова составляют часть вступительного приветствия Павла. Обычно такие эпистолярные приветствия бывают либо небрежными, либо шаблонными. Но Павел в своем приветствии высказывает тщательно уравновешенное теологическое утверждение относительно креста, указывающее на то, чему он уделит главное внимание в этом Послании.

Во-первых, *смерть Иисуса была как добровольной, так и осознанной.* С одной стороны, Он «отдал Себя Самого за грехи наши», безвозмездно и добровольно. С другой, предание Им Себя отвечало и «воле Бога и Отца нашего». Смерть Сына произошла в соответствии с планами и волей Бога-Отца, она была предсказана в ветхозаветных Писаниях. Тем не менее Иисус принял эту волю добровольно. Он решился исполнять волю Своего Отца.

Во-вторых, *Иисус умер за наши грехи.* На протяжении всего Писания, как мы увидели, грех и смерть находятся в неразрывной причинно-следственной связи. Обычно умирал тот самый человек, который согрешал. Однако в данном случае, хотя эти грехи совершили мы, умирает Христос: *Он* умирает за *наши* грехи, принимая наказание вместо нас.

В-третьих, *целью смерти Иисуса было наше спасение*. Наше избавление — это операция по спасению, предпринятая ради тех людей, чье положение настолько отчаянно, что они не могут спастись сами. Он умер для того, чтобы избавить нас «от настоящего лукавого века». Поскольку Христос начал новую эру, мы живем на пересечении двух эр. Но Он умер, чтобы избавить нас от прошедшего века и обеспечить нам переход в новый, чтобы мы уже сейчас могли жить в реалиях века грядущего.

В-четвертых, *результат смерти Иисуса в настоящем — это благодать и мир.* «Благодать» — это Его безвозмездная, незаслуженная нами милость, а «мир» — это примирение с Ним и друг с другом, которые происходят при содействии благодати. Жизнь в веке грядущем — жизнь с благодатью и миром. Павел продолжает говорить о нем в следующих стихах, в которых он выражает свое недоумение по поводу того, что галаты так скоро оставили Того, Кто призвал их «благодатью Христовою» (ст. 6). Ведь Божье призвание — это призвание благодати, а Божья Благая Весть — это Благая Весть благодати.

В-пятых, *внеисторическое следствие смерти Иисуса — Бог будет прославляем в вечности.* Ссылки на благодать и славу в стихах 3-5, встречающиеся в одном и том же предложении, поражают. Благодать исходит от Бога, слава же причитается Богу. Вся христианская теология заключена в этом коротком лирическом стихе.

В этом исполненном смысла предложении Павлом впервые в Послании к Галатам утверждается значение креста. Несмотря на то, что это было предопределено волей Отца испокон веков, Иисус отдал Себя за нас добровольно. Его смерть была наказанием за

наши грехи, а цель ее — избавить нас от прежнего века и перенести в новый, в котором мы получаем благодать и мир уже сейчас, а Бог принимает извечное прославление.

2. Крест и личный опыт (2:19-21)

«Законом я умер для закона, чтобы жить для Бога. Я сораспялся Христу, 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. Не отвергаю благодати Божией; а если законом оправдание, то Христос напрасно умер».

Если бы мы не были знакомы с содержанием 20-го стиха, он поразил бы нас своей необычностью. То, что Иисус Христос был распят при Понтии Пилате — установленный исторический факт, но что имел в виду Павел, говоря, что *он* сораспялся Христу? Как исторический факт это совершенно невозможно, а как духовный он трудно поддается пониманию.

Для его осознания мы должны внимательно изучить контекст. В стихах 15-21 в основном говорится об оправдании, о том, как безгрешный Бог может провозгласить неправедных праведными. Но в них, в частности, утверждается, что грешники оправдываются не согласно закону (который упоминается 7 раз), а по Божьей благодати через веру. В 16-ом стихе Апостол три раза настойчиво утверждает, что никто не может оправдаться законом. Едва ли можно более убедительно, чем сделал это Павел в данном отрывке, изложить невозможность самооправдания, то есть завоевания Божьего признания путем исполнения закона. Почему? Да потому что закон осуждает грех и в качестве наказания за него определяет смерть. Таким образом, закон служит для того, чтобы осуждать, а не оправдывать.

Поскольку закон громко требует моей смерти как преступника, как же я могу быть оправдан? Только удовлетворив требования закона и приняв смерть, которой он требует. Однако если я сам пойду на такой шаг, я перестану существовать. Поэтому Богом предусмотрен другой способ. Христос понес наказание за мое преступление, а благословение, данное за то, что Он сделал, стало моим, поскольку я воссоединился с Ним. Как одно целое с Христом, я могу сказать: «Я умер для закона» (ст. 19) и для его требований, так как «я сораспялся Христу», и теперь Он живет во мне (ст. 20).

Как в 6-ой главе Послания к Римлянам, так и во 2-ой главе Послания к Галатам утверждение о нашей смерти и воскресении со Христом — это ответ Павла на обвинение в антиномизме. Нет нужды доказывать, что никто не может оправдаться соблюдением закона. Но это не значит, что я могу нарушать закон. Напротив, нельзя даже предположить, что я продолжу грешить. Почему? Потому что я умер. Я был распят вместе со Христом, моя прежняя грешная жизнь приняла тот приговор, которого заслуживала. Следовательно, я (прежний, грешный и виновный) больше не живу, но во мне живет Христос. Иными словами, поскольку в буквальном смысле я продолжаю жить, я могу сказать, что моя жизнь теперь полностью изменилась.

Прекратило жить мое прежнее «я» (греховное, упрямое, виновное), а живет по вере в Сына Божия, Который возлюбил меня и предал Себя за меня, мое новое «я» (оправданное и не несущее осуждение).

Важно осознавать, что Павел здесь говорит о смерти и воскресении Христа и о нашей смерти и воскресении посредством единения с Ним. Он использует два способа изложения одного и того же факта. Относительно *окончания* нашей прежней жизни им сказано: «Он возлюбил меня и предал Себя за меня» и «я умер... я сораспялся Христу». Относительно *воскресения* к новой жизни он может сказать, что как «живет во мне Христос», так и «я... живу для Бога» (ст. 19), а также «живу верою в Сына Божия» (ст. 20).

Подытоживая, скажем, что Христос умер за меня, а я умер вместе с Ним, подчиняясь требованиям закона и понеся справедливое наказание за грех. Затем Христос воскрес из мертвых, Он жив и сейчас, и я живу благодаря Ему, разделяя с Ним жизнь после воскресения. Таким образом, оправдание по вере не отвергает Божьей благодати (ст. 21). Оно также не злоупотребляет ею, утверждая, «когда умножается грех, тогда благодать

преизобилует» (Рим. 6). Нет, оправдание по вере превозносит благодать Божью, заявляя, что оно возможно лишь благодаря благодати. Теория же оправдания по закону отвергает благодать Божью, поскольку если бы статус праведности в Божьих глазах приобретался лишь благодаря повиновению закону, тогда смерть Христа была бы излишней.

3. *Крест и проповедь (3:1-3)*

«О, несмысленные Галаты! Кто прельстил вас не покоряться истине, вас, у которых перед глазами предначертан был Иисус Христос, как бы у вас распятый? Сие только хочу знать от вас: через дела ли закона вы получили Духа, или через наставление в вере? Так ли вы несмысленны, что, начав духом, теперь оканчиваете плотью? »

Павел только что (2:11-14) описал решающий откровенный обмен мнениями с Петром в Антиохии, поскольку Петр уклонялся от совместных трапез с христианами из язычников и тем самым опровергал безусловное принятие их Богом по Его благодати. Затем он изложил те же доводы, которые приводил Петру, доказывая ему доктрину оправдания по вере. Теперь же он разражается словами изумленного негодования. Он обвиняет галатов в безрассудстве. Дважды он употребляет слово «несмысленные» (греч. «аноетос»), что обозначает лишенный ума (греч. «нус»). Их безрассудство настолько нетипично для них и настолько неприемлемо, что он спрашивает, кто же «прельстил» их. Он предполагает, что они были кем-то околдованы, возможно, «великим клеветником», хотя, несомненно, это произошло при содействии людей, лжеучителей. Ведь распространившееся среди них искажение Благой Вести идет вразрез с тем, что они слышали от Павла и Варнавы. Потому он напоминает им о том, что он проповедовал, находясь вместе с ними. Он «перед (их) глазами предначертывал» Иисуса Христа, распятого за них. Как же они могли предположить, что, вступив на путь христианства по вере в распятого Христа, они должны были продвигаться по нему, благодаря своим собственным достижениям?

Из этого отрывка можно извлечь много полезного о проповеди Евангелия.

Во-первых, *проповедь Евангелия — это провозглашение креста.* Да, нужно говорить и о воскресении (1:1; 2:19-20), необходимо упомянуть и о том, что Иисус был «рожден от жены, и подчинялся закону» (4:4). Однако сущность Евангелия заключается в Благой Вести о распятом Христе.

Во-вторых, *проповедь Евангелия — это наглядное провозглашение креста.* Павел использует поразительный глагол — «прографо». Чаще всего он обозначает «написать ранее», например, «о чем я и выше писал» (Еф. 3:3). Но иногда «графо» обозначает не «писать», а «рисовать карандашом или красками», а «про» может обозначать «перед» в пространственном («перед нашими глазами»), а не во временном отношении («ранее»). Таким образом, в данном отрывке Павел сравнивает свою проповедь Евангелия либо с картиной, написанной на огромном холсте, либо с плакатом, который представляет всеобщему вниманию какое-то объявление или рекламу. Объектом, изображенным на его картине или плакате, стал распятый на кресте Иисус Христос. Разумеется, речь не идет о картине в буквальном смысле слова, этот образ описан словами. Тем не менее он так наглядно и живо взывал к их воображению, что предстоял у них «перед глазами». Величайшее искусство или дар проповеди Евангелия — превратить уши слушателей в глаза и помочь им увидеть то, о чем мы повествуем.

В-третьих, проповедь Евангелия — *это наглядное провозглашение креста как современной нам действительности.* Иисуса Христа распяли как минимум за пятнадцать лет до написания Павлом этого послания и за два тысячелетия до нашего времени. Павел в своих проповедях (так же, как мы должны делать это в наших) переносил это событие из прошлого в настоящее. Это может свершаться с помощью слов проповеди и таинств. Оно может преодолевать временной барьер и превращать дела минувших дней в реалии настоящего настолько живо, что люди не смогут не откликнуться на него. По всей вероятности, никто из читателей Послания Павла не присутствовал при распятии Иисуса, но в проповеди он так образно нарисовал это событие, что они смогли его увидеть как бы

воочию. Он заставил их пережить сцену распятия так, что они должны были либо принять, либо опротестовать ее.

В-четвертых, *проповедь Евангелия — это наглядное провозглашение креста как современной нам и неизменной действительности.* То, что мы, подобно Павлу, показываем перед глазами людей, есть не только «Христос стаюротэйс» («распятый» — аористное время глагола), но и «Христос эстаюромэнос» («распятый» — перфектное время глагола). Употребленное Павлом время этого глагола не говорит о том, что крест был просто историческим событием прошлого, поэтому его ценность, влияние и результаты являются непреходящими. Крест никогда не перестанет быть Божьей силой для спасения всякому верующему.

В-пятых, *проповедь Евангелия представляет крест также и как объект личной веры*. Павел представил их взору распятого Христа не для того, чтобы они с открытым ртом лишь смотрели на Него. Его целью было убедить их придти к Нему и довериться Ему, распятому Спасителю их душ. Именно это они и сделали. Но Павел изумился, потому что, получив оправдание по вере и Духа по вере, они посчитали, что далее должны продвигаться по христианскому пути благодаря своим собственным достижениям. Это противоречило тому, что Павел представил их взору.

4. Крест и замещение (3:10-14)

«А все, утверждающиеся на делах закона, находятся под клятвою. Ибо написано: «проклят всяк, кто не исполняет постоянно всего, что написано в книге закона». А что законом никто не оправдывается пред Богом, это ясно, потому что праведный верою жив будет. А закон не по вере; но кто исполняет его, тот жив будет им. Христос искупил нас от клятвы закона, сделавшись за нас клятвою (ибо написано: « проклят всяк, висящий на древе »), дабы благословение Авраамово через Христа Иисуса распространилось на язычников, чтобы нам получить обещанного Духа верою ».

Эти стихи — один из примеров наиболее ясного изложения необходимости, значения и последствий креста. Павел использует столь резкие выражения, что некоторые комментаторы не смогли смириться с тем, что он пишет о «клятве» (проклятии), которой Христос «сделался» за нас. Например, А. В. Ф. Блант указывает в своих комментариях: «Язык этой части послания поражает, и даже почти шокирует. Мы должны воздерживаться от таких выражений»[1].

Иеремиас также называет этот текст «шокирующей фразой» и говорит о его «своеобразной агрессивности»[2]. Как бы то ни было, таков стиль Апостола Павла, и Блант, несомненно, прав, добавляя, что «Павел может подписаться под каждым своим словом», поэтому мы должны просто принять его.

Было совершено множество попыток смягчить его. Во-первых, выдвигалось предположение, что Павел намеренно обезличил «клятву», назвав ее «клятвой закона». Но поскольку во Второзаконии (21:23) она названа «проклятием пред Богом», легкомысленно думать, что Павел противоречит Писанию. Во-вторых, предполагали, что под словами «сделавшись клятвою» подразумевалось сочувствие Христа преступникам, а не действительно имевшее место принятие их осуждения. Вот толкование Бланта: «Это не было судебным домыслом будто Христос действительно взял на Себя наши грехи, но Он сделал это, проникшись искренним товарищеским чувством по отношению к нам», как мать, чей сын пошел по ложному пути и которая чувствует, что «его вина — это и ее вина»[3]. Но это просто отговорка, она не отдает должного словам Павла. Как писал Иеремиас, «сделался» «иносказательно говорит о том, что сделал Бог».

В-третьих, говорят, будто утверждение Павла, что Иисус стал «клятвою» («проклятием») за нас не позволяет нам утверждать, что Он был в действительности «проклят». Но, согласно Иеремиасу, «клятва» («проклятие») — это метонимическая

[1] A.W. F.Blunt, Galatians, p. 96.
[2] Joachim Jeremias, Central Message, p. 35.
[3] A. W. F. Blunt, Galatians, p. 97.

замена выражения «несущий проклятие», и мы должны читать эту фразу как «Бог наложил наше проклятие на Христа». Тогда она становится аналогична фразе «не знавшего греха Он сделал для нас жертвою за грех» (2 Кор. 5:21). И тогда мы сможем выразить согласие с этими двумя фразами и по-настоящему прославить Бога за заключенную в них истину, поскольку «Бог во Христе примирил с Собою мир» (2 Кор. 5:19) еще в то время, когда сделал Христа жертвою за грех и проклятием за нас.

Лютер ясно осознавал, что хотел сказать Павел, и выразил значение его слов с присущей ему прямотой:

«Наш в высшей степени милостивый Отец, видя, что мы подавлены и ошеломлены проклятием закона и потому живем под гнетом того, что никогда не сможем избавиться от него собственными силами, послал в мир Своего единородного Сына и возложил на Него все грехи всего человечества, сказав: да будешь Ты тем Петром, который предал; тем Павлом, который преследовал, изрекал богохульства и жестоко угнетал; тем Давидом, который нарушил супружескую верность; тем грешником, который все-таки съел яблоко в райском саду; тем разбойником, который висел на кресте; короче говоря, да будешь Ты тем, кто совершил грехи всего человечества; и посему Ты должен будешь заплатить за них»[4].

Мы должны почувствовать логику учения Павла. Во-первых, *все, полагающиеся на закон, находятся под проклятием*. Павел начинает 10-й стих тем же выражением, которое он три раза использовал в 2:16, а именно, «все, находящиеся под делами закона» (буквально), что в другом английском варианте (NIV) конкретизируется как «все, кто полагается на соблюдение закона». Павлом объявлены такие люди «под проклятием», потому что в Писании сказано, что «проклят (всякий человек), кто не исполнит (всех) слов закона сего и не будет поступать по ним!» (ср. Втор. 27:26). Ни одному человеку до сих пор не удавалось «исполнить» «всех слов» закона. Такое постоянное и абсолютное повиновение не отличало никого, кроме Иисуса. Потому «ясно» (ст. 11), что «законом никто не оправдывается пред Богом», поскольку никто еще не смог соблюсти его. В Писании также сказано, что «праведный своею верою жив будет» (Авв. 2:4), а жизнь «по вере» и жизнь «по закону» коренным образом отличаются друг от друга (ст. 12). Неизбежен следующий вывод: хотя теоретически те, кто соблюдает закон, будут жить, на практике все должны умереть, поскольку не исполнили закон. Следовательно, таким путем мы не можем обрести спасение. Напротив, закон не только не спасает, а проклинает нас. Проклятие или осуждение Бога, которые Его закон налагает на преступников, остается на нас. Вот каково ужасающее положение погибающего человечества.

Во-вторых, *Христос избавляет нас от проклятия закона, став проклятием за нас*. Вероятно, во всем Новом Завете это самое простое утверждение относительно замещения. На нас лежало проклятие нарушенного закона. Христос избавил нас от него. То проклятие, которое лежало на нас, перешло на Него. Он принял его на Себя, чтобы дать нам возможность избежать его. То, что Он висел на древе, доказывает, что Он понес наше проклятие, поскольку текст Втор. 21:23 объявляет такого человека проклятым (ст. 13).

В-третьих, Христос сделал это, *чтобы через Него благословение Авраамово распространилось на язычников... верою* (ст. 14). Апостолом намеренно сделан переход от слов проклятия к словам благословения. Христос умер за нас не только ради того, чтобы избавить нас от проклятия закона, но также, чтобы даровать нам благословение Божье. За несколько столетий до этого Он обещал благословить Авраама и через его потомство — язычников. Именно это обещанное благословение Павел истолковывает как «оправдание» (ст. 8) и «Дух» (ст. 14); таким образом, все, кто обрелся во Христе, получают обильные благословения.

Подводя итог, можно сказать, что вследствие неповиновения мы оказались под проклятием закона. Христос избавил нас от него, встав на наше место и приняв его на Себя. В результате по вере во Христа мы получаем обещанное благословение — спасение.

[4] Martin Luther, Epistle to the Galatians, p. 272.

Такой порядок событий неизбежен. Он подает нашему скромному прославлению мысль о том, что Бог во Христе пошел на такой шаг по Своей святой любви к нам, и те благословения, в которых мы сегодня купаемся, являются результатом того, что Он понес наше проклятие на кресте.

5. Крест и гонения (5:11; 6:12)

«За что же гонят меня, братия, если я и теперь проповедую обрезание? Тогда соблазн креста прекратился бы».

«Желающие хвалиться по плоти принуждают вас обрезываться только для того, чтобы не быть гонимыми за крест Христов».

Крест Христа упоминается в обоих стихах, а в 5:11 он еще и назван «соблазном» или «камнем преткновения» (греч. «скандалон»). В обоих стихах также идет речь о гонениях. Согласно 5:11 Павел подвергался гонениям, потому что проповедовал крест, согласно 6:12 лжеучителя избегают гонений, так как проповедуют не крест, а обрезание. Следовательно, перед христианскими евангелистами, пасторами и учителями стоит выбор: проповедовать либо обрезание, либо крест.

«Проповедовать обрезание» — значит проповедовать спасение по закону, то есть спасение по делам самого человека. В такой проповеди креста нет ничего оскорбительного, то есть в ней не говорится, что мы не можем заслужить спасение, следовательно, она освобождает нас от гонений.

«Проповедовать крест» (как в 3:1) — значит, проповедовать спасение исключительно по Божьей благодати. Такая мысль является камнем преткновения (1 Кор. 1:23), поскольку наносит тяжелое оскорбление человеческой гордости, вследствие этого она делает нас объектом гонений.

Да, сегодня в мире нет иудаистов, проповедующих необходимость обрезания, но есть множество лжеучителей, как в церкви, так и за ее стенами, которые проповедуют ложную Благую Весть (не являющуюся уже благовествованием, 1:7) о спасении на основании добрых дел. Проповедовать спасение по добрым делам — значит льстить людям и таким образом избегать оппозиции. Проповедовать спасение по благодати — значит оскорблять людей и, следовательно, становиться к ним в оппозицию. Некоторым людям может показаться, что это слишком резкое изложение альтернативы. Но я так не считаю. Всем христианским проповедникам приходится сталкиваться с этой проблемой. Либо мы проповедуем, что люди бунтуют против Бога, находясь под Его справедливым осуждением, и, если бы были брошены на произвол судьбы, погибли, а также, что распятый Христос, Который взял на Себя их грехи и проклятие, — единственный Спаситель, либо акцентируем внимание на потенциале человека и его способностях, а Христу отводим роль того, кто способствует их развитию. Крест же становится нужным только для того, чтобы продемонстрировать нам Божью любовь и таким образом вдохновить нас быть более старательными.

Первая проповедь — путь к верности, вторая — к популярности. Невозможно оставаться верным и быть популярным одновременно. Нам необходимо еще раз услышать предупреждение Иисуса: «Горе вам, когда все люди будут говорить о вас хорошо!» (Лк. 6:26). Напротив, если мы будем проповедовать крест, то рискуем обнаружить, что нас самих подталкивают ко кресту. Как писал в своем трактате «О проповеди» Эразм — «пусть он (т. е. проповедник) помнит о том, что на кресте всегда хватит места тому, кто искренне проповедует Евангелие. Всегда будут существовать Ироды, Анании, Каиафы, книжники и фарисеи»[5].

6. Крест и святость (5:24)

«Но те, которые Христовы, распяли плоть со страстями и похотями».

Очень важно понимать этот отрывок, в сущности, как и любой другой, в контексте. В 5-й главе Послания к Галатам Павел рассматривает смысл нравственной свободы. Он утверждает, что это — не потакание своим желаниям, а контроль над ними, не служение

[5] Процитировано Ronald H. Bainton, Erasmus of Christendom, p. 323.

самим себе, а служение друг другу по любви (ст. 13). За этой альтернативой скрывается внутренний конфликт, о существовании которого знают все христиане. Противоборствующими сторонами этого конфликта Павел называет «плоть» (нашу греховную сущность, с которой мы родились) и «Дух» (сам Святой Дух, который входит в нас в момент нашего рождения свыше). В 16-18 стихах он описывает конфликт между этими сторонами, поскольку желания плоти и Духа противоречат друг другу.

Дела плоти (ст. 19-21) включают сексуальную безнравственность, религиозное отступничество (идолослужение и колдовство), социальный разлад (ненависть, раздоры, зависть, раздражительность, эгоистические амбиции и интриги), а также неконтролируемые физические интересы (пьянство и оргии). Плод же Духа (ст. 22-23), несмотря на то, что теми дарами, которые Он взращивает в людях, Он Сам исполняет, включает любовь, радость и мир (особенно в отношениях с Богом), терпение, доброту и добродетель (в отношениях с другими людьми), а также верность, кротость и воздержание (в отношении самих себя).

Как же нам сделать так, чтобы желания Духа преобладали над желаниями плоти? Павел отвечает, что это зависит от того, какое отношение мы выработаем к тем и к другим. Согласно 24-му стиху, мы должны «распять» плоть, с ее порочными страстями и похотями, а в 25-м стихе говорится, что мы должны «жить Духом» и «по Духу поступать».

В этой главе, я думаю, особое внимание уделено 24-му стиху, поскольку в нем утверждается, что те, кто принадлежит Христу, «распяли» свою плоть или греховную натуру. Это изумительная метафора. Ведь распятие было ужасающей, бесчеловечной формой казни. Однако оно является образной иллюстрацией того, каким должно быть отношение христианина к его падшей натуре. Мы не должны ее нежить и холить, тем самым потворствуя ей и поощряя плотские прихоти. Напротив, следует абсолютно безжалостно отвергать и ее, и ее желания. Павел развивает учение Иисуса о «взятии своего креста» и следовании за Ним. Он рассказывает нам о том, что происходит, когда мы приходим к месту казни: там нас распинают. По словам Лютера, последователи Христа прибивают свою плоть гвоздями ко кресту. Накрепко прибитая ко кресту, она хоть и продолжает жить, но не может делать того, к чему стремится, поскольку связана по рукам и ногам[6]. Если же мы не готовы так решительно распять свою плоть, то вскоре обнаружим, что вместо этого «снова распинаем в себе Сына Божия». Сущность отступничества заключается в «переходе из стана Распятого в стан распинающих»[7].

Распятия, о которых говорится в Послании к Галатам 2:20 и 5:24 довольно сильно отличаются друг от друга, как на то указано в предыдущей главе. В первом стихе говорится, что мы сораспялись Христу, то есть это случилось с нами в результате нашего единения со Христом, а во втором — что последователи Христа сами распяли своего ветхого человека. В первом говорится о нашей свободе от проклятия закона, поскольку мы разделили распятие со *Христом,* во втором же — о нашей свободе от власти плоти, поскольку мы распяли *ее*. Мы не должны путать эти два распятия: распятие вместе со Христом (пассивное) и распятие плоти (активное).

7. Крест и похвальба (6:14)

«А я не желаю хвалиться, разве только крестом Господа нашего Иисуса Христа, которым для меня мир распят, и я для мира».

В английском языке нет точного эквивалента слову «каюхаомай», которое значит «хвалиться чем-то, гордиться чем-то, полагаться на что-то, радоваться чему-то, наслаждаться чем-то, жить ради чего-то». Объект нашей похвальбы или «славы» заслоняет наш горизонт, завладевает нашим вниманием и поглощает все наше время и энергию. Одним словом, мы одержимы предметом нашей «гордости».

Некоторые люди одержимы собой и своими деньгами, популярностью или властью. Лжеучителя в Галатии были триумфаторами, одержимыми количеством

[6] Martin Luther, Epistle to the Gallatians, p. 527.
[7] Евр. 6:4-6; 10:26-27. Ср. C. F D. Moule, Sacrifice of Christ, p. 30.

обращенных ими людей (ст. 13), но Павел был одержим Господом и Его крестом. То, что у обычного римского гражданина вызывало стыд, позор и даже отвращение, для Павла было поводом для гордости, похвалы и славы. Разумеется, мы не можем считать это чертой, присущей одному Павлу. Мы уже убедились в главенствующем положении креста в сознании самого Христа и его первостепенном значении для веры церкви.

Во-первых, гордиться или хвалиться крестом — значит считать его *способом признания Богом*. Самый главный вопрос: как мы, погибающие и виновные грешники можем находиться в присутствии справедливого и святого Бога. Чтобы во всеуслышание и четко ответить на этот вопрос в разгаре спора с иудаистами, Павел и написал это Послание к Галатам. Некоторые и ныне так же, как они тогда, верят в свои достоинства, но Бог запрещает нам хвалиться чем-либо, кроме креста. Крест исключает возможность хвалиться чем бы то ни было другим (Рим. 3:27).

Во-вторых, гордиться или хвалиться крестом — значит считать его *образцом самоотречения*. Несмотря на то, что Павел пишет только об одном кресте («крестом Господа нашего Иисуса Христа), он имеет в виду два или даже три распятия. На том же кресте, на котором распяли Господа Иисуса Христа, «для меня мир (был) распят, и я для мира». Разумеется, говоря о мире, который был таким образом распят (отвергнут), мы имеем в виду не людей, живущих в этом мире, ведь мы призваны любить их и служить им, а его систему ценностей, его безбожный материализм, тщеславие и лицемерие, так как нам сказано не любить, а отвергать их. Наша «плоть» уже распята на кресте (5:24), а теперь и мир присоединяется к ней. Мы должны сохранять тесную связь между двумя распятиями, о которых говорится в Послании к Галатам 6:14 — распятием Христа и нашим. Ведь это не два, а одно распятие. Сам вид креста Христа заставляет нас желать и даже стремиться взять наш крест. Только тогда мы сможем искренно повторить слова Павла о том, что мы не хвалимся ничем, кроме креста.

Мы последовательно рассмотрели семь великих утверждений Павла относительно креста в его Послании к Галатам. В заключение стоит перегруппировать их не по хронологическому, а по теологическому принципу, чтобы лучше осознать главенство креста и его проникновение во все сферы жизни христианина. Во-первых, крест является *основанием для нашего оправдания*. Христос спас нас от настоящего развращенного века (1:4) и избавил от проклятия закона (3:13). Он избавил нас от этого двойного рабства с тем, чтобы мы могли смело входить в присутствие Божие как Его сыновья и дочери, которые были провозглашены праведными и в которых обретается Дух Святой. Во-вторых, крест является *способом нашего освящения*. Вот тут-то и выступают на сцену три другие распятия. Мы сораспялись Христу (2:20). Мы распяли свою греховную натуру (5:24). И мир был распят для нас, а мы — для мира (6:14). Итак, крест обозначает не только распятие Иисуса, но он включает наше распятие, распятие нашей плоти и этого мира.

В-третьих, крест является *объектом нашего свидетельства*. Мы должны представлять перед взором людей Христа распятого, чтобы они могли увидеть Его и уверовать (3:1). Делая это, не следует выбрасывать из Благой Вести некоторые части, исключая из нее все то, что задевает человеческую гордость. Нет, какова бы ни была цена, мы проповедуем крест (заслугу Христа), а не обрезание (заслугу человека), и это — единственный путь ко спасению (5:11; 6:12). В-четвертых, крест — *предмет нашей похвалы*. Бог запретил, чтобы мы хвалились чем-либо другим (6:14). Весь мир Павла вращался вокруг креста. Он наполнял его видение, освещал его жизнь, оживлял его дух. Он «хвалился» им. Для него крест значил больше, чем что-либо другое. Мы должны воспринимать его так же.

Если в этих четырех сферах мы не ставим крест на первое место, то заслуживаем самого ужасного определения — «враги креста Христова» (Флп. 3:18). Быть врагами креста — значит решительно противиться осуществлению его целей. Самодовольство (вместо обращения ко кресту ради оправдания), потакание своим желаниям (вместо взятия

креста, чтобы следовать за Иисусом), самореклама (вместо проповеди Христа распятого) и самовосхваление (вместо прославления креста) — вот те искажения, которые делают нас «врагами» креста Иисуса.

В противоположность названному, Павел был преданным приверженцем креста. Он настолько тесно отождествлял себя с крестом, что подвергался физическим гонениям за него. «Я ношу язвы Господа Иисуса на теле моем» (Гал. 6:17), писал он, — те раны и шрамы, которые он получил, провозглашая Христа распятого, «стигматы» (с греч. «знак», «метка»), ставшие клеймом настоящего раба Христа.

«Стигматы» Иисуса, если не телесные, то духовные, остаются идентификационными знаками каждого ученика Христа, и в особенности каждого свидетеля Христа. Это хорошо выразил Кемпбелл Морган:

«Проповедовать крест может только тот человек, который сам прошел через распятие. Как сказал Фома, «если не увижу на руках Его ран от гвоздей... не поверю» . Д-р Паркер из Лондона говорил, что мир требует от церкви того же, что Фома требовал от Христа. Мир также говорит каждому проповеднику: «Если не увижу на твоих руках следов от гвоздей, не поверю». Это так. Только тот... кто умер со Христом... может проповедовать крест Христа»[8].

[8] G. Campbell Morgan, Evangelism, pp. 59-60.

Библиография

В список включены только упоминаемые в данной книге источники. За некоторым исключением неанглийские источники даны в доступных английских переводах, один из которых является широко доступным.

Abelard, P. *See* Fairweather, E. (ed.), *A Scholastic Miscellany.*

Anderson, J. N. D., *Morality, Law and Grace* (Tyndale Press, 1972).

Anglican Roman Catholic International Commission (ARCIC), *Final Report* (Catholic Truth Society and SPCK, 1982).

Anselm, *Cur Deus Homo?* (1098), tr. Edward S. Prout (Religious Tract Society, 1880).

Atkinson, David, *Peace in Our Time?* (IVP, 1985).

Atkinson, James, *Rome and Reformation Today.* Latimer Studies no. 12 (Latimer House, 1982).

Aulen, Gustav, *Christus Victor* (1930; SPCK, 1931).

Bailey, Kenneth, *The Cross and the Prodigal* (Concordia, 1973).

Bainton, Roland H., *Erasmus of Christendom* (1969; Collins, 1970). *Baptism, Eucharist and Ministry.* Faith and Order Paper no. Ill (World Council of Churches, 1982).

Barclay, O. R., *Whatever Happened to the Jesus Lane Lot?* (IVP, 1977).

Barclay, William, *Crucified and Crowned* (SCM, 1961).

Barraclough, Geoffrey (ed.). *The Christian World:* A social and cultural history of Christianity (Thames & Hudson, 1981).

Barth, Karl, *Church Dogmatics,* ed. G. W. Bromiley and T. F. Torrance, tr. G. W. Bromiley (T. & T. Clark, 1956-57).

Bauernfeind, 0., *'nikao',* in *Theological Dictionary of the New Testament,* vol. IV (Eerdmans, 1967), pp. 942-945.

Baxter, Richard, *The Saints' Everlasting Rest* (1650), in *Practical Works,* vol. 23, ed. William Orme (James Duncan, 1830).

Beckwith, R. T., Duffield, G. E. and Packer, J. I., *Across the Divide* (Marcham Manor Press, 1977).

Beeson, Trevor, *Discretion and Valour:* Religious Conditions in Russia and Eastern Europe (Collins, 1974).

Behm, Johannes, *'haima',* in *Theological Dictionary of the New Testament,* vol. I (Eerdmans, 1964), pp. 172-177.

Berkhof, Hendrik, *Christ and the Powers,* tr. John Howard Yoder (Herald Press, 1962).

Berkouwer, G. C, *The Work of Christ* (Eerdmans, 1965).

Blunt, A. W. F., *The Epistle of Paul to the Galatians. The Clarendon Bible* (OUP, 1925).

Bonhoeffer, Dietrich, *The Cost of Discipleship,* tr. R. H. , Fuller (1937; SCM, 1964). *Letters and Papers from Prison* (1953; SCM, 1971).

Boswell, James, *Life of Johnson. 2* vols. (Dutton, 1927).

Brasnett, B. R., *The Suffering of the Impassible God* (SPCK, 1928).

Bruce, F. F., *Colossians. See under* Simpson, E. K. and Bruce, F. F.

Brunner, Emil, *Man in Revolt:* A Christian anthropology, tr. Olive Wyon (1937; Lutterworth, 1939). *The Mediator,* tr. Olive Wyon (1927; Westminster Press, 1947). Buchanan, Colin (ed.). *Essays on Eucharistic Sacrifice in the Early Church.* Grove Liturgical Study no. 40 (Grove Books, 1984).

Buchsel, F., *'allasso* and *katallasso',* in *Theological Dictionary of the New Testament,* vol. I (Eerdmans, 1964), pp. 251-259.

— and Hermann, J., *'hilaskomai',* in *Theological Dictionary of the New Testament,* vol. Ill (Eerdmans, 1965), pp. 300-323.

Buhlmann, Walbert, *The Coming of the Third Church* (1974; Orbis, 1978).

Bultmann, Rudolf, *Kerygma and Myth,* ed. Hans Werner Bartsch, tr. R. H. Fuller, 2 vols. (1948; SPCK, 1953).

Bushnell, Horace, *Forgiveness and Law,* grounded in principles interpreted by human analogies (Scribner, Armstrong & Co, 1874). *The Vicarious Sacrifice,* grounded in principles of universal obligation (Alexander Strahan, 1866).

Buttrick, George A., *Jesus Came Preaching.* The 1931 Yale Lectures (Scribner, 1931).

Caird, G. B., *Principalities and Powers;* A Study in Pauline Theology (Clarendon Press, 1956).

Calvin, John, *Commentary on a Harmony of the Evangelists Matthew, Mark and Luke,* tr. W. Pringle. 3 vols. (Eerdmans, 1965). *Commentary on the Gospel According to St John,* tr. T. H. L. Parker. 2 vols. (Oliver & Boyd, 1961). *Institutes of the Christian Religion* (1559), in the *Library of Christian Classics,* vols. XX and XXI, ed. John T.-McNeill, tr. Ford Lewis Battles (Westminster Press,

1960).
Campbell, John McLeod, *The Nature of the Atonement,* and its relation to remission of sins and eternal life (1856; Macmillan, 4th ed. 1873).
Carey, George L., 'Justification by Faith in Recent Roman Catholic Theology', in *The Great Acquittal,* ed. Gavin Reid (Collins, 1980). The Lamb of God and Atonement Theories', *Tyndale Bulletin* 32 (1983), pp. 97-122. *Christian Witness to Traditional Religionists of Asia and Oceania.*
Lausanne Occasional Paper no. 16 (Lausanne Committee for World Evangelization, 1980). Church of England Evangelical Council, *Evangelical Anglicans and the ARCIC Final Report* (Grove Books, 1982).
Cicero, *Against Verres,* tr. L. H. G. Greenwood, *The Verrine Orations. 2* vols. (Heinemann, 1928-35). *In Defense ofRabirius,* tr. H. G. Hodge, *The Speeches of Cicero* (Heinemann, 1927), pp. 452-491.
Clarkson, Margaret, *Destined for Glory:* the meaning of suffering (Eerdmans and Marshalls, 1983).
Clement of Alexandria, *Stromateis* (Miscellanies), in *The Ante-Nicene Fathers,* vol. II, ed, A. Roberts and J. Donaldson (1885; Eerdmans, 1975), pp. 299-567.
Clow, W. M., *The Cross in Christian Experience* (Hodder & Stoughton, 1910).
Coates, R. J., 'The Doctrine of Eucharistic Sacrifice in Modern Times', in *Eucharistic Sacrifice,* ed. J. I. Packer (Church Book Room Press, 1962), pp. 127-153.
Coggan, F. Donald (ed.), *Christ and the Colleges:* a history of the Inter-Varsity Fellowship of Evangelical Unions (IVFEU, 1934). *The Glory of God:* Four studies in a ruling biblical concept (CMS, 1950).
Council of Trent. *See* Schroeder, H. J., *Canons and Decrees.*
Cox, Harvey G., *On Not Leaving it to the Snake* (1964; SCM, 1968).
Craig, Mary, *Blessings:* an autobiographical fragment (Hodder & Stoughton, 1979).
Cranfield, C. E. B., *The Epistle to the Romans. International Critical Commentary.* 2 vols. (T. & T. Clark, 1975-79). *The Gospel According to St Mark. Cambridge Greek New Testament Commentary* series (CUP, 1959).
Cranmer, Thomas, *On the Lord's Supper* (1550); reprinted from *The Remains of Thomas Cranmer,* ed. H. Jenkyns (1833; Thynne, 1907). *First Book of Homilies* (1547; SPCK, 1914).
Crawford, Thomas J., *The Doctrine of Holy Scripture Respecting the Atonement* (Wm Blackwood, 1871; 5th ed. 1888).
Cullmann, Oscar, *Baptism in the New Testament,* tr. J. K. L. Reid (1950; SCM, 1951). *The Christology of the New Testament,* tr. S. C Guthrie and C. A. M. Hall (1957; SCM, 1959).
Cyprian, *Ad Thibaritanos* and *De Lapsis,* in *The Ante-Nicene Fathers,* vol. V, trans. Ernest Wallis (Eerdmans, 1981).
Dale, R. W., *The Atonement* (Congregational Union, 1894).
Denney, James, 'Anger', in *A Dictionary of Christ and the Gospels,* ed. James Hastings, vol. I (T. & T. dark, 1906), pp. 60-62. *The Atonement and the Modem Mind* (Hodder & Stoughton, 1903). *The Death of Christ,* ed. R. V.G. Tasker (1902; Tyndale Press, 1951).
Didache, in *Early Christian Fathers,* vol. I, tr. and ed. Cyril C. Richardson (SCM, 1953), pp. 161-179.
Dimock, Nathaniel, *The Doctrine of the Death of Christ:* in relation to the sin of man, the condemnation of the law, and the dominion of Satan (Elliot Stock, 1890).
Dix, Gregory (ed.). *The Apostolic Tradition of St Hippolytus of Rome* (SPCK, 1937). *The Shape of the Liturgy* (Dacre Press, 1945).
Dodd, C. H., *The Bible and the Greeks* (Hodder & Stoughton, 1935). *The Epistle of Paul to the Romans. The Moffatt New Testament Commentary* (Hodder & Stoughton, 1932). *'hilaskesthai.* Its Cognates, Derivatives and Synonyms, in the Septuagint', *Journal of Theological Studies* 32 (1931), pp.352-360. *The Johannine Epistles. The Moffatt New Testament Commentary* (Hodder & Stoughton, 1946).
Dunstone, A. S., *The Atonement in Gregory of Nyssa* (Tyndale Press, 1964).
Eareckson, Joni, *Joni* (Zondervan, 1976). *A Step Further* (Zondervan, 1978).
Edwall, P., Hayman, E. and Maxwell, W. D. (eds.). *Ways of Worship* (SCM, 1951).
England, R. G., *justification Today: The Roman Catholic and Anglican Debate.* Latimer Studies no. 4 (Latimer House, 1979). *Epistle to Diognetus,* in *The Ante-Nicene Fathers,* vol. I, ed. A.Roberts and J. Donaldson (1885; Eerdmans, 1981), pp. 23-30.
Fairweather, Eugene (ed.), *A Scholastic Miscellany: Anselm to Ockham. Library of Christian Classics,* vol. X (Macmillan, 1970).
Fichtner, Johannes, *'orge',* in *Theological Dictionary of the New Testament,* vol. V (Eerdmans, 1967), pp. 394-408.

Forsyth, P. T., *The Cruciality of the Cross* (Hodder & Stoughton, 1909). *The Justification of God* (Duckworth, 1916). *The Work of Christ* (Hodder & Stoughton, 1910).
Foxe, John, *Book of Martyrs* (1554; Religious Tract Society, 1926).
Franks, Robert S., *A History of the Doctrine of the Work of Christ,* in its ecclesiastical development (Hodder & Stoughton, 1918). *The Work of Christ:* A historical study of Christian doctrine (1918; Thomas Nelson, 1962).
Gandhi, Mahatma, *An Autobiography* (1948; Jonathan Cape, 1966). Glasser, William, *Reality Therapy:* a new approach to psychiatry (Harper & Row, 1965). Glover, T. R., *The Jesus of History* (SCM, 1917; 2nd ed. 1920).
Gough, Michael, *The Origins of Christian Art* (Thames & Hudson, 1973).
Green, E. M. B., 'Christ's Sacrifice and Ours', in *Guidelines:* Anglican Evangelicals Face the Future, ed. J. I. Packer (Falcon, 1967), pp. 89-117. *The Empty Cross of Jesus* (Hodder & Stoughton, 1984). 'Eucharistic Sacrifice in the New Testament and the Early Fathers', in *Eucharistic Sacrifice,* ed. J. I.
Packer (Church Book Room Press, 1962), pp. 58-83. / *Believe in Satan's Downfall* (1981; Hodder &Stoughton, 1984).
Green, Peter, *Watchers by the Cross:* thoughts on the seven last words (Longmans Green, 1934).
Gregory of Nazianzus, *Orations,* in *Nicene and Post-Nicene Fathers,* vol. Ill, ed. Philip Schaff and Henry
Wace, tr. C G. Browne and J. E. Swallow (1893; Eerdmans, 1981), pp. 203-434.
Gregory of Nyssa, *The Catechetical Oration, in Nicene and Post-Nicene Fathers,* vol. V, ed. Philip Schaff and Henry Wace, tr. W. Moore and H. A. Wilson (1892; Eerdmans, 1979), pp. 473-509.
Grotius, Hugo, *A Defence of the Catholic Faith concerning the Satisfaction of Christ against Faustus Socinus* (1617), tr. F. H. Foster (W. F. Draper, 1889).
Grubb, Norman P., *Once Caught, No Escape: My Life Story* (Lutterworth, 1969).
Guillebaud, H. E., *Why the Cross?* (IVF, 1937).
Hamley, Colonel (Edward Bruce), *Voltaire* (W. Blackwood & Sons, 1877).
Hanson, A. T., *The Wrath of the Lamb* (SPCK, 1959).
Hardy, Alister, *The Divine Flame* (Collins, 1966). Hart, H. L. A., *Punishment and Responsibility* (OUP, 1968).
Hebert, G. *See under* Edwall, P. *et ah, Ways of Worship.* Heiler, Friedrich, *The Gospel of Sadhu Sundar Singh* (1924; George Alien & Unwin, 1927).
Hengel, Martin, *The Atonement:* the origin of the doctrine in the New Testament, tr. John Bowden (1980;
SCM, 1981). *Crucifixion,* tr. John Bowden (1976; SCM and Fortress Press, 1977); originally *Mors turpissima crucis.*
Heschel, Abraham, *The Prophets* (Harper & Row, 1962).
Hoekema, Anthony A., *The Christian Looks at Himself (Eerdmans,* 1975).
Hooker, Richard, *Of the Laws of Ecclesiastical Polity* (1593-97), in *The Works of Richard Hooker,* ed. John Keble. 3 vols. (OUP, 3rd ed. 1845). 'Sermon on Habakkuk i. 4' (1585), in *The Works of Richard Hooker,* ed. John Keble, vol. Ill (OUP, 3rd ed. 1845), pp. 483-547.
Ignatius, *Ad Ephesios,* in *The Ante-Nicene Fathers,* vol. I, ed. A. Roberts and J. Donaldson (1885; Eerdmans, 1981), pp. 49-58. *Ad Polycarp,* in *The Ante-Nicene Fathers,* vol. I, ed. A. Roberts and J. Donaldson (1885; Eerdmans, 1981), 99-100.
Imbert, Jean, *Le Proces de Jesus* (Presses Universitaires de France, 1980).
Irenaeus, *Adversus Haereses,* in *The Ante-Nicene Fathers,* vol. I, ed. A. Roberts and J. Donaldson (1885; Eerdmans, 1981), pp.315-567.
Jeeves, Malcolm A., Berry, R. J. and Atkinson, David, *Free to Be Different* (Marshalls, 1984).
Jeremias, Joachim, *The Central Message of the New Testament* (1955; SCM, 1966). *The Eucharistic Words of Jesus,* tr. N. Pen-in (OUP, 1955).
— and Zimmerii, W., *'pais Theou* in *Theological Dictionary of the New Testament,* vol. V (Eerdmans, 1967), pp. 654-717.
— *'polloi',* in *Theological Dictionary of the New Testament,* vol. VI (Eerdmans, 1968).
— and Zimmerii, W., *The Servant of God* (1952; SCM, 1957).
Josephus, *Jewish Antiquities,* tr. H. St J. Thackeray, Ralph Marcus *et al. 6* vols. (Heinemann, 1930-65).
Jewish War, tr. H. St J. Thackeray. 2 vols. (Heinemann, 1927-28).
Justin Martyr, *Dialogue with Trypho a Jew,* in *The Ante-Nicene Fathers,* vol. I, ed. A. Roberts and J. Donaldson (1885; Eerdmans, 1981), pp. 194-270. *First Apology,* in *The Ante-Nicene Fathers,* vol. I, ed. A. Roberts andJ. Donaldson (1885; Eerdmans, 1981), pp. 163-187.
Kidner, F. D., *Sacrifice in the Old Testament* (Tyndale Press, 1952).

King, Martin Luther, *Strength to Love* (1963; Hodder & Stoughton, 1964).
Kitamori, Kazoh, *Theology of the Pain of God* (1946; SCM, 1966).
Koran, The, tr. N. J. Dawood (Penguin, 3rd revised ed. 1958).
Kung, Hans, *Justification: The Doctrine of Karl Barth and a Catholic Reflection* (1957; Burns & Oates, 1964).
Lambeth Conference, *1958 Lambeth Conference Papers* (SPCK, 1958).
Lasserre, Jean, *War and the Gospel* (James Clarke, 1962).
Lewis, A. J., *Zinzendorf: The Ecumenical Pioneer.* A study in the Moravian contribution to Christian mission and unity (SCM, 1962).
Lewis, C. S., *The Four Loves* (Geoffrey Bles, 1960). 'The Humanitarian Theory of Punishment', in *Churchmen Speak, ed.* Philip E. Hughes (Marcham Manor Press, 1966), pp. 39-44. *The Problem of Pain* (1940; Collins Fontana, 1957). *Surprised by Joy* (Geoffrey Bles, 1955).
Lewis, W. H. (ed.). *Letters of C S. Lewis* (Geoffrey Bles, 1966).
Loane, Marcus L., *Archbishop Mowll* (Hodder & Stoughton, 1960).
Lombard, Peter, Book of Sentences (Sententiarum Libri Quatuor), in *Opera Omnia,* ed. J.-P. Migne, vol. 192 (Paris, 1880), pp. 521-1112.
Lucian, *The Passing of Peregrinus, tr.* A. M. Harman, in *The Works of Lucian,* vol. 5 (Heinemann, 1936), pp. 2-51.
Luther, Martin, *Commentary on the Epistle to the Galatians* (1535; James Clarke, 1953). *Letters of Spiritual Counsel,* in the *Library of Christian Classics,* vol. XVIII, ed. Theodore G. Tappert (SCM, 1955).
Mackintosh, Robert, *Historic Theories of the Atonement* (Hodder, 1920).
Maclaren, Alexander, *The Epistles of Paul to the Colossians and Philemon. The Expositor's Bible* (Hodder & Stoughton, 1896).
Marshall, I. H., *The Work of Christ* (Paternoster Press, 1969).
McCrossan, T. J., *Bodily Healing and the Atonement,* ed. Roy Hicks and Kenneth E. Hagin (1930; Faith Library Publications, 1982).
McGrath, Alister, 'The Moral Theory of the Atonement: An Historical and Theological Critique', *Scottish Journal of Theology* 38 (1985), pp. 205-220.
Menninger, Karl, *Whatever Became of Sin?* (Hawthorn Books, 1973).
Miller, J. H., 'Cross' and 'Crucifix', in *The New Catholic Encyclopedia,* vol. 4 (McGraw Hill, 1980), pp. 473-479 and 485.
Moberly, R. C, *Atonement and Personality* (1901).
Moltmann, Jurgen, *The Crucified God:* The cross of Christ as the foundation and criticism of Christian theology (1973; SCM, 1974).
Morgan, G. Campbell, *Evangelism* (Henry E. Walter, 1964).
Morris, Leon, *The Apostolic Preaching of the Cross* (Tyndale Press, 1955). *The Atonement:* Its meaning and significance (IVP, 1983). *The Cross in the New Testament* (Paternoster Press, 1965). 'The use of *hilaskesthai* etc. in Biblical Greek', *The Expository Times* lxii.8 (1951), pp. 227-233. Moule, C F. D., *The Sacrifice of Christ* (Hodder & Stoughton, 1956).
Moule, Handley C. G., *Colossian Studies* (Hodder & Stoughton, 1898).
Mowrer, O. Hobart, *The Crisis in Psychiatry and Religion* (Van Nostrand, 1961).
Mozley, J. K., *The Doctrine of the Atonement* (Duckworth, 1915). *The Impassibility of God:* a survey of Christian thought (CUP, 1926).
Muggeridge, Malcolm, *Jesus Rediscovered* (Collins, 1969).
Murray, lain H., *David Martyn Lloyd-Jones* (Banner of Truth, 1982).
Murray, John, *The Epistle to the Romans.* 2 vols, in 1 (Marshall, Morgan & Scott, 1960-65). *Redemption Accomplished and Applied* (Eerdmans, 1955; Banner of Truth, 1961).
Neil, William, *Apostle Extraordinary* (Religious Education Press, 1965).
Neill, S. C, *Christian Faith Today* (Penguin, 1955). *Crises ofBelief* (Hodder & Stoughton, 1984). 'Jesus and History', in *Truth of God Incarnate,* ed. E. M. B. Green (Hodder & Stoughton, 1977).
Nicole, Roger R., 'C. H. Dodd and the Doctrine of Propitiation', *Westminster Theological Journal* 17.2(1955), pp. 117-157.
Nietzsche, Friedrich, *The Anti-Christ* (1895; Penguin, 1968).
Nygren, Anders, *Agape and Eros:* a study of the Christian idea of love, tr. A. G. Hebert. 2 vols. (SPCK, 1932-39). *A Commentary on Romans* (1944; Fortress Press, 1949).
O'Brien, Peter, Commentary on Colossians. Word Biblical Commentary, vol. 44 (Word Books, 1982).

'Principalities and Powers, Opponents of the Church', in Biblical Interpretation and the Church: *Text and Context,* ed. D. A. Carson (Paternoster Press, 1984), pp. 110-150.
O'Donovan, Oliver, *In Pursuit of a Christian View of War.* Grove Booklets on Ethics no. 15 (Grove Books, 1977).
Origen, *Ezek. Horn.,* in *Opera Omnia,* ed. J.-P. Migne, vol. 13 (Paris, 1862), pp. 663-767.
Orr, James, *The Progress of Dogma* (Hodder & Stoughton, 1901).
Packer, J. I., 'Justification', in *New Bible Dictionary* (IVP, 2nd ed. 1982), pp. 646-649. 'What Did the
Cross Achieve? The Logic of Penal Substitution', *Tyndale Bulletin* 25 (1974), pp. 3-45.
Paterson, W. P., 'Sacrifice', in *A Dictionary of the Bible,* ed. James Hastings (T. & T. Clark, 1902), pp. 329-349.
Philo, *Ad Gaium,* tr. C D. Yonge, in *Works,* vol. 4 (Henry G. Bohn, 1855).
Piper, John, 'Is Self-love biblical?', *Christianity Today,* 12 August 1977, p. 6.
Pius XI, *Ad Catholici Sacerdotii* (Catholic Truth Society, 1935).
Pius XII, *Mediator Dei* (Catholic Truth Society, 1947).
Plato, *Phaedo,* tr. H. N. Fowler (Heinemann, 1914), pp.200-403.
Pocknee, Cyril E., *The Cross and Crucifix in Christian Worship and Devotion.* Alcuin Club Tracts xxxii (Mowbray, 1962).
Poulton, John, *The Feast of Life:* a theological reflection on the theme Jesus Christ — the life of the world (World Council of Churches, 1982).
Price, Tony, *Evangelical Anglicans and the Lima Text.* Grove Worship series no. 92 (Grove Books, 1985).
Priestland, Gerald, *The Case Against God* (Collins, 1984). — *Priestland's Progress:* one man's search for Christianity now (BBC, 1981).
Ramsey, A. Michael, *The Glory of God and the Transfiguration of Christ* (Longmans Green, 1949).
Rashdall, Hastings, *The Idea of Atonement in Christian Theology* (Macmillan, 1919).
Robinson, H. Wheeler, *Suffering Human and Divine* (SCM, 1940).
Sanday, W. and Headlam, A. C, *The Epistle to the Romans. International Critical Commentary* (T. & T. dark, 5th ed. 1902).
Schroeder, H. J., *The Canons and Decrees of the Council of Trent* (1941; Tan Books, 1978).
Shaw, George Bernard, *Major Barbara* (1905).
Sider, Ronald and O'Donovan, Oliver, *Peace and War: a debate about pacifism* (Grove Books, 1985).
Silvester, Hugh, *Arguing with God* (IVP, 1971).
Simon, Ulrich E., *A Theology of Auschwitz* (Gollancz, 1967).
Simpson, E. K. and Bruce, F. F., *Commentary on the Epistles to the Ephesians and the Colossians. New London Commentary* (Marshalls, 1957); *New International Commentary on the New Testament* (Eerdmans, 1957).
Simpson, P. Carnegie, *The Fact of Christ* (Hodder & Stoughton, 1900).
Skinner, B. F., *Beyond Freedom and Dignity* (1971; Pelican, 1973).
Smith, George D. (ed.), *The Teaching of the Catholic Church* (Burns Oates, 2nd ed. 1952).
Sobrino, Jon, *Christology at the Crossroads* (1976; Orbis, SCM, 1978).
Socinus, Faustus, *De Jesu Christo Servatore* (1578), tr. Thomas Rees (London, 1818).
Stahlin, Gustav, *'ergs",* in *Theological Dictionary of the New Testament,* vol. V (Eerdmans, 1967), pp. 419-447.
Stibbs, Alan M., *The Finished Work of Christ.* The 1952 Tyndale Biblical Theology Lecture (Tyndale Press, 1954). *The Meaning of the Word 'Blood' in Scripture* (Tyndale Press, 1948).
Stott, John R. W., *The Message of Ephesians: God's New Society. The Bible speaks today* series (IVP, 1979). *The Message of the Sermon on the Mount: Christian Counter-culture. The Bible speaks today* series (IVP, 1978).
Swete, H. B., *The Gospel According to St. Mark* (Macmillan, 1898).
Tallentyre, S. G., *The Life of Voltaire. 1* vols. (London, 1903). Tasker, R. V. G., *The Biblical Doctrine of the Wrath of God* (Tyndale Press, 1951).
Tatlow, Tissington, *The Story of the Student Christian Movement of Great Britain and Ireland* (SCM, 1933).
Taylor, Vincent, *The Atonement in New Testament Teaching* (Epworth Press, 1940). *Forgiveness and Reconciliation:* a study in New Testament theology (Macmillan, 2nd. ed. 1946). *Jesus and His Sacrifice:* a study of the passion-sayings in the Gospels (Macmillan, 1937).
Temple, William, *Christus Veritas* (Macmillan, 1924). *Citizen and Churchman* (Eyre & Spottiswoode,

1941). *Readings in St John's Gospel. 2* vols. (Macmillan, 1939-40). Tertullian, *Adversus Praxean,* in *The Ante-Nicene Fathers,* tr. Holmes, vol. Ill, ed. A. Roberts and J. Donaldson (Eerdmans, 1973), pp. 597-627. *De Came Christi,* in *The Ante-Nicene Fathers,* tr. Holmes, vol. Ill, ed. A. Roberts and J. Donaldson (Eerdmans, 1973), pp.521-542. *De Corona,* in *The Ante-Nicene Fathers,* tr. S. Thelwall, vol. Ill, ed. A. Roberts andJ. Donaldson (Eerdmans, 1973), pp. 93-103.

Thompson, R. J. and Beckwith, R. T., 'Sacrifice and Offering', in *New Bible Dictionary* (IVP, 2nd ed. 1982), pp. 1045-1054.

Tizard, L. J., *Preaching:* the art of communication (OUP, 1959).

Tournier, Paul, *Creative Suffering* (1981; SCM, 1982).

Treuherz, J., *Pre-Raphaelite Paintings* (Lund Humphries, 1980).

Turner, H. E. W., *The Patristic Doctrine of Redemption* (Mowbray, 1952).

Tyndale, William, *Doctrinal Treatises.* Parker Society (CUP, 1848).

Vanstone, W. H., *Love's Endeavour, Love's Expense:* the response of being to the Love of God (Darton, Longman & Todd, 1977).

Vidler, Alee R., *Essays in Liberality* (SCM, 1957). Vitz, Paul, *Psychology as Religion: The Cult of Self-Worship* (Eerdmans, 1977).

Vivekananda, Swami, *Speeches and Writings* (G. A. Natesan, Madras, 3rd ed.).

Wace, Henry, *The Sacrifice of Christ:* its vital reality and efficacy (1898; Church Book Room Press, 1945).

Wallace, Ronald S., *The Atoning Death of Christ* (Marshalls, 1981).

Warfield, B. B., *Biblical Doctrines* (OUP, 1929). *The Person and Work of Christ,* ed. Samuel G. Craig (Presbyterian & Reformed Publishing Company, 1950).

Warren, M. A. C, *Interpreting the Cross* (SCM, 1966).

Waterland, Daniel, *A Review of the Doctrine of the Eucharist* (1737; Clarendon Press, 1896).

Webster, Douglas, *In Debt to Christ* (Highway Press, 1957). *Yes to Mission* (SCM, 1966).

Wells, David F., *Revolution in Rome* (IVP, 1972). *The Search for Salvation* (IVP, 1978).

Wenham, G. J., *Numbers. Tyndale Old Testament Commentaries* (IVP, 1981).

Westcott, B. F., *Commentary on the Epistles of John* (Macmillan, 1883). *The Epistle to the Hebrews* (1889; Macmillan, 3rd ed. 1903). *The Historic Faith* (Macmillan, 6th ed. 1904).

Westminster Confession of Faith: The Proposed Book of Confessions of the Presbyterian Church in the United States (1976), pp. 77-101.

Whale, J. S., *Victor and Victim:* the Christian doctrine of redemption (CUP, 1960). White, Douglas, 'The Nature of Punishment and Forgiveness', in *Papers in Modern Churchmanship,* no. II, ed. C. F. Russell (Longmans Green, 1924), pp. 6-9.

Wiesel, Elie, *Night* (1958; Penguin, 1981).

Williams, Rowan, *Eucharistic Sacrifice — The Roots of a Metaphor.* Grove Liturgical Study no. 31 (Grove Books, 1982).

Willmer, Haddon, in *Third Way,* May 1979.

Wright, Tom, 'Justification: The Biblical Basis and its Relevance for Contemporary Evangelicalism', in *The Great Acquittal,* ed. Gavin Reid (Collins, 1980).

Yancey, Philip, *Where is God when it hurts?* (Zondervan, 1977).

Zwemer, Samuel M., *The Glory of the Cross* (Marshall, Morgan & Scott, 1928).

Аббревиатуры

AG *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature* by William F. Arndt and F. Wilbur Gingrich (University of Chicago Press and Cambridge University Press, 1957).

AV The Authorized (King James') Version of the Bible, 1611.

JB The Jerusalem Bible (Darton, Longman and Todd, 1966).

LXX The Old Testament in Greek according to the Septuagint, 3rd century вс.

NEB The New English Bible (NT 1961, 2nd edition 1970; OT 1970).

NIV The New International Version of the Bible (NT 1973; OT 1979).

RSV The Revised Standard Version of the Bible (NT 1946, 2nd edition 1971; OT 1952).

Именной указатель

Абеляр П. 172, 175,203, 312-315,316,318, 319,329,389
Августин 163, 189, 329,
Айер А. Дж. 62
Аквинский Фома 173, 508
Амвросий 166, 329
Андерсон Дж. Н.Д. 135
Ансельм 17,125, 169-175, 203, 227, 302, 312, 314,316,318,319, 329,330,341
Аткинсон Д. 135, 446
Аткинсон Дж. 238
Аулен Г. 328,329-331,
Бакстер Р. 106
Баркли В. 80
Барраклау Г. 29
Барт К. 213,221, 231, 250,251, 263-265, 305,399
Бэйли К. И. 321
Бэйлли Д. 383
Бем Й. 259
Берковер Г.К. 189, 317
Бернард Клервокский 172
Берри Р. Дж. 135
Бесквит Р. Т. 390
Бетдж Э. 479
БлантА. В. Ф. 213, 498, 499
Бонар Г. 86
Бонхеффер Д. 400, 479, 568
Бруннер Э. 63,125,128, 136,156,176-177, 187,189,235,285, 286,289
Брэнд П. 453
Брюс Ф.Ф. 282,338
Бультман Р. 333, 573
Бучанан К. О. 390
Бушнелл Г. 205
Бюксель Ф. 245, 251, 255,285
Байт Д. 320
Венстоун В. Х. 309, 310
Вебстер Д. 110, 416
Вейс Г. 165, 166
Весткотт Б. Ф. 158, 254, 258,259
Вивекананда С. 235
Виллмер Х. 446
Вильямс Р. 386, 390
Винслоу О. 87-88
Вайсель Э. 482
Вити П. 394
Воллас Р. С. 19
Вольтер 449-450
Воррен М. А. К. 408
Вотерлэнд Д. 378, 389
Воттс И. 326
Вэйл Дж. С. 212
Ганди М. 61
Гарднер Хэлен 220
Гвиллебауд Г.Е.19
Геберт Г. 385
Гешель А. 478
Глассер В. 142-143
Гловер Т. Р. 113
Грабб Н. П. 15
Григорий Назианзин 162, 222
Григорий Нисский 162
Григорий Тауматургский 476
Грин И. М. В. 19, 64, 332-333,341-342, 354, 358,391
Грин П. 86
Грин Х. 482
Гроций Г. 175, 544
Дарвин Ч. 61
Даффилд Г. И. 265
Дейл Р.В. 114, 157, 163, 168
Денни Дж. 123, 151, 191, 259,286,302,317, 342
Дживс М.А. 135
Джонсон Д. 16, 17
Джонсон С. 350
Дике Г. 382
Димок Н. 163, 168
Додд К. Г. 148-150, 243-245, 247, 258, 301
Дуне Скот 173
Евсевий 33, 373
Зиммерли В. 208
Игнатий Антиохийский 105,222,476
Иди Дж. 331
Иеремиас И. 43, 100, 211, 257, 262, 336, 499
Иларий 166
Имберт Дж. 68
Иоанн Дамасский 329
Иосиф Флавий 35, 71, 81,245,246, 256
Ипполит 31
Ириней Лионский 329, 373, 476-477
Италиандер Р. 481
Иустин Мученик 36, 64-65
Йанси Ф. 453, 475
Каирд Г. Б. 335
Кальман О. 208, 210
Кальвин Ж. 115, 173, 189, 203, 250, 296, 337, 374, 434, 440
Кемпбелл Дж. М. 508
Киднер Ф.Д. 259
Кинг М. Л. 434
Киприан 32, 374
Китамори К. 480
Кларксон Маргарет 467-468
Климент Александрийский 477
Клоу В.М. 368
Кокс Х Г. 144-145
Колби М. 196
Коутс Р. Дж. 382-383
Крейг Мэри 460
Крофорд Т.Дж. 114, 191
Крэнмер Т. 14, 160, 172, 262,270,274, 374-377,

388, 568
КрэнфилдЧ. И. Б. 115, 152, 192,299,342, 435
КэриДж.Л. 265 *Кюнг Г.* 264 и далее
Лассер Дж. 435
Ллойд-Джонс Д. М. 16
Лукиан 36
Льюис А. Дж. 422
Льюис К. С. 131, 146, 453
Лютер М. 63, 115, 174, 262,265,266,271, 275,288,272,300, 310,329-330,346, 374,396,434-436, 441, 480,500, 505
Маггеридж М. 65
МакГрат А. 313
МакКроссан Т.Дж. 351, 352
Макларен А. 337
Маслов А. 394
Меннингер К. 128-129, 143-145
Моберли Р. К. 205
Мольтман Ю. 310-311, 479
Морган Дж. К. 508
Моррис Д. 394
Моррис Л. 19, 151, 245-247, 272, 285
Моул К.Ф. Д. 386
Моул Х. К. Г. 337
Моулл Г. 14
Моурер О. Х. 142-144
Мэй Р. 394
Нигрен А. 305
Нэйл В. 247
Нэйлл С. К. 64, 221
Николъ Р. 245-246
Ницше Ф. 61, 62, 138, 484
О'Брайен П. Т. 282
О'Донован О. 442, 435
Ориген 34, 162, 477
ОррДж. 316
Оуэн Дж. 214
Пайпер Дж. 395
Пакер Дж.А. 13, 205, 265,274
Паркер Дж. 451, 508
Петр Ломбардский 163, 315
Пий XI 379
Пий XII 379
Платон 94, 1,05
Плутарх 400
Поликарп Смирнский 106,476
Поултон Дж. 469
Поуп А. 449
Прайс Г. 386
Пристлэнд Дж. 140
Рейвен Ч. Е. 15
Райт Н. Т. 273, 276
Рэшдалл Х. 313-315, 320
Рентчник П. 461
Роджерс К. 394
Рубинштейн Р. 482
Рэмси А.М. 383
Саймон У. Е. 500-501
Свит Г. Б. 74, 354
Сильвестер Х. 453
Симпсон П. К. 125
Синг С. С. 106
Скиннер Б. Ф. 130-131, 394
Собрино Дж. 481-482
Социн Ф. 203
Стиббз А.М. 259,383-384
Сэндэй В. 262
Тэскер Р. В. Г. 148
Татлоу Т. 14
Темпл В. 125, 190,282, 476,478, 487
Тертпуллиан 231, 222-224, 373
Тиндэйл В.14, 259,398
Тойнби А. 394
Топлэди А. 235
Треухерц Дж. 25
Турньер П. 460-461
ТэйлорВ. 17, 210
Уорфилд Б. Б. 103-104, 176,194,252,254-255
Уэсли Дж. 424
Уэсли Ч. 223
Филон Александрийский 69, 243-244, 565
Форзит П.Т. 176, 186, 189, 220, 249-250, 258, 287, 305,306, 332
Фрэнке Р. С. 169, 313
Фромм Э. 394
Хагин К. Е. 351
ХансонА. Т. 149-150
ХардиА. 159-160
Харт Г. Л. А. 131
Хедлэм А. К. 262
Хенгель М. 210
Хоакима А. А. 407
Хукер Р. 33,275, 288
Хэйнал А. 461
Цвимер С.М. 59
Цицерон 35
Шиллито Э. 486
Шоу Дж. Б. 232
Эразм 503
Эрексон Джони 45

Тематический указатель

Абеляр П. См. Именной указатель
Абсолютная безнравственность См. Грехопадение
Авраам 30, 97, 196, 213, 276,297, 498, 501
Агнец, пасхальный 55, 56,57,101,110, 111,200,205,212, 355, 358, 369, 370, 378, 392,420
Ад 54, 112, 115, 158, 232, 340,345
Адам 135, 145, 186, 234, 348, 353,365
Алтарь 375, 383
Ангел(ы) 41, 46, 53, 56, 59,112,172,250, 282,307,338,256,
Англикано-Римская Католическая Международная Комиссия (РАМК) 382
Анимизм 242, 248, 339
Ансельм См. Именной указатель
Антихрист 53,61
АРКМК См. Англикано-Римская Католическая Международная Комиссия
Безгрешность 288, 346, 457
Беззаконие 45, 54, 88,
98,111,127,164, 183,206, 207,256, 272, 287,365,420, 473
Бихевиоризм 394, 403
Благая Весть 13, 48, 52, 59,85,157,189, 230,249,290,300, 323 и далее, 371, 490,493,496,502 и далее
Благовествование 290, 324,340,418 и далее, 468, 502
Бог бесстрастность См. Теопасхитизм и Патрипассианизм *доступ к* 278 и далее,
366 и далее *имя* 183 и далее
как Искупитель 254, 260,460
как Создатель 137, 251, 369,409
как Судия 195, 229,
263, 274,278, 303
любовь (и святая любовь) 12,20-21,53,64, 82,95,116,118, 124,126,148,152, 156,183,184 и далее, 204, 218, 228-231,235,239-240, 249, 250, 260, 283,290, 296-297, 304 и далее, 313 и далее, 322, 324, 326,338,348,366-370,390,396,404, 406, 410 и далее,
415-416, 419-421, 425, 427 и далее, 445, 448 и далее, 459, 462, 466,468, 474 и далее *мудрость и сила* 52,
322 и далее, 473 *праведность* 126, 213-214,235,300,301, 332-333 *провидение* 297,450 *самозамещение* 191 и
далее *святость* 125, 138, 147 и далее, 179, 220, 228,231,251 *слава* 293 и далее *смерть* 222
справедливость 73, 118**,** 127, 146, 161, 169 и далее, 204, 218, 250,251,266,296, 297 и далее, 326, 421, 425 и далее, 444 и далее, 449, 474 и далее, 490 *страдание* См. Теопа-
схитизм *ярость* 108, 149, 152,
180, 182, 187,451, 480 *Боговоплощение* 153,
170,225,231,257, 307,321-322, 342, 382-384, 414, 418, 477 *Буддизм* 28, 368 *Бунт* 71, 125, 147, 158, 171,177
Бараева 73, 400 *Вечеря Господня* 79, 93, 94 и далее, 123, 295,372,374-375, 489 *Власть* 48, 55, 76, 300, 335 и далее, 412 и далее, 430, 438 и далее, 468 *Возглас оставленности* 94, 110 и далее, 310 *Воскресение* 30, 31, 42,
43,47,48,51,117, 209, 227, 238, 321, 339 и далее, 350, 352-353, 370, 376, 386,396,398 и далее, 406, 416-417, 422,464, 466 и далее, 482, 490, 494 и далее *Враги* 20, 36, 40, 44, 59, 83, 104,165,280, 284-285,308,338, 340, 350,366,390, 435 и далее *Вражда (враждебность)* 43, 57 и далее, 85, 102, 128, 277, 280, 284-285,291,339, 348,466 *Второе пришествие* 340,
355, 373,380 *Второй Ватиканский Собор* 264,380,382 *Выкуп* 46, 162, 169-172, 210 и далее, 252 и далее, 290, 302, 312, 389, 404, 444
Гефсиманский сад 41, 80, 93,94,102 и далее, 113, 117, 218, 488
Гимны Слуги **210** и
далее, 415, 464
Гнев 56, 85, 108,109,
112,124,126,136, 147 и далее, 172, 178 и далее, 192, 204, 216 и далее, 228,230,240 и далее, 248 и далее, 261, 284и далее, 291,297, 300, 302 и далее, 316, 342, 347-348,366 и далее, 374, 398, 431, 434 и далее, 444,451,455,477, 479 и далее См. также Бог, ярость

Голгофа 12, 16, 68, 92,
110,204,250,305, 322,382,386,414, 475
Гонения 348, 354-355,
360,440,455,465, 502 и далее
Гражданское неповиновение 443
Грех 48, 58, 60, 62, 77, 108,117,123, 126 и далее, 135, 138 и далее, 144 и далее, 147 и далее, 159 и далее, 226 и далее, 230,232,234,238, 247 и далее, 256, 261 и далее, 282, 296, 298 и далее,
308,315 и далее, 328,346 и далее, 352 и далее, 396 и далее, 452 и далее, 491 и далее
жертвоприношение за
наш 54,91, 100, 124, 159, 193 и далее, 199, 214, 241-242, 248 и далее, 258, 290, 330, 374,380, 387,383
несение 199 и далее,
308,476
Грехопадение 137, 161,
256,269,339,404, 406,408,409 *Григорий Великий* 329 *Гуманистическая теория*
наказания 146
День искупления 154,
207,279 *Деций* 32
Дисциплина 425 и далее *Домициан* 354 *Доступ* См. Бог, доступ к *Дуализм* 188, 435 *Дьявол* См. Сатана
Евангелие процветания
418 *Евхаристия* См. Причастие
Завет 28, 54, 97 и далее, 112,139,184, 194 и далее, 276, 299
Закон 75, 125 и далее,
136 и далее, 164 и далее, 173 и далее, 191, 206, 213, 257,
277 и далее, 347 и
далее *Замещение* 18, 159 и
далее, 191 и далее,
241,253,292,318,
399,490, 498 *Зло и добро* 143, 174, 405,
407, 430 и далее,
440,449, 468 *победа над* 328, 338,
445 и далее
ИВФ См. Интер-Варсити
Феллоушип *Иерусалим* 35 и далее,
57,71,75,80,84, 87,98, 101, 106 и далее, 136, 165, 206, 256, 338, 359, 367, 420, 479 *Искупление* 16 и далее, 30, 40, 45,52 и далее, 63, 124,142 и далее, 154, 157, 159 и далее, 194 и далее, 205, 207, 217,225,228,231, 240,252 и далее, 278, 283,289,313 и далее, 319, 329 и далее, 376, 398, 459,465 *Иисус (Христос) безгрешность* 71 и далее *богохульство* 67, 75 *искушение* 338 *как Агнец* 54 и далее,
200,205,220,260, 295,355 и далее, 369, 392, 420 и далее, 471, 475
как Господь 55
как Добрый Пастырь
295, 404 *как Посредник* 216, 223,289,388 *как Первосвященник* 53, 208, 367, 375, 385 и далее *как Спаситель* 26, 29, 36, 48, 50, 57, 118, 195, 202, 226, 388, 422 *как Сын* 29, 52 и далее, 87, 112 и далее, 150,160,202,217 и далее, 228 и далее, 249 и далее, 268, 277, 305 и далее *как Хлеб жизни* 99 *как Царь* 55 *как Человек* 48, 71 и далее, 194, 228, 231 *Индуизм* 234, 452 *Интер-Варсити Феллоушип (ИВФ)* 13 *Ирод* 72, 77, 85, 110, 335,
412,413,503 *Избавление* 167, 201,
243,251,252,325, 332,339,406,409, 483,492 *Ислам* 28, 58 и далее,
321,543 *Исповедание* 144 *Истребление евреев (геноцид)* 470,482 *Исцеление* 43, 75, 142, 208,351 и далее
Иуда Искариот 59, 78 и далее
Каиафа 68, 74,83, 110,
295,503 *Калигула* 71 *Классическая теория* См.
Искупление *Книга общей молитвы*
375,576 *Козел отпущения* 208,

214 *Контрреформация* См. Тридентский Собор *Константин* 33 *Конфирмация* 32 *Конфликт со злом* См. Зло *Коран* 48 *Крест в Деяниях* 47 и далее *в Послании Галатам*

491 и далее *в Посланиях* 51 и далее *главенство в сознании Иисуса* 25, 36 и далее *знак и символ* 28 и далее *Крещение* 33 и далее, 51, 87, 103, 209, 264, 271,341,371,397, 413,466 *Крещение, евхаристия и служение* 386 *Кровь* 15, 52 и далее, 84, 91,95 и далее, 162 и далее, 198 и далее, 211, 212 и далее, 257 и далее, 274 и далее, 291, 312,342,356,361, 367, 371 и далее, 379,422

Культ 244, 354, 357, 359,394

Лев Великий 329 *Любовь* См. Бог, любовь

Мария, мать Иисуса См.

Теотокос *Международное содружество студентов-христиан (МССХ)* 14 *Межуниверситетское сообщество христиан Кембриджа (МСХК)* 14 *Месса, Римокатолическая*

374 и далее *Мессия* 28, 35 и далее, 45 и далее, 59, 62, 85, 136,226,255,280, 307,333 *Медалисты* 224 *Моисей* 44, 53, 97, 132, 147,153,195 и далее, 206, 272, 294,296,457,461 *Монофизитизм* 224 и

далее *Моравское Братство*

421 и далее *МССХ* См. Международное Содружество Студентов-Христиан *МСХК* См. Межуниверситетское сообщество христиан Кембриджа

Нагорная проповедь 426

и далее *Начальства и власти*

281 и далее, 332 и

далее

Община 276, 365 и далее *Объективная теория* 331 *Оптимизм* 449 и далее *Осуждение* 297 и далее *Отделение* 112, 129 *Откровение* 63, 148, 169, 194, 293 и далее, 328, 439, 490 *Отчужденность* 108,

129,194,291,310

Пасха 37, 41, 73, 100 и

далее, 199 и далее, 253, 369 и далее, 469 *Патрипассианцы* 224 *Первый грех* См. Грехопадение *Пилат* 68, 69 и далее, 74 и далее, 83 и далее, 110, 117, 225, 338, 384, 489, 493 *Победа* 327 и далее *Покаяние* 16, 51, 86, 146, 175,203,205,298, 299,312 и далее, 319,339,378,402, 422 *Послание Диогнету* 288 *Посланники* 212, 289 и

далее *Похвальба (бахвальство)*

275, 505 и далее *Праведность* 55, 58, 118,

126, 166,204,213 и далее, 235, 264, 267, 269 и далее, 288 и далее, 300 и далее, 308, 333, 406,458, 495

Предательство 79 и далее, 104,110,334

Примирение 425 и далее

Причастие См. Вечеря Господня

Проклятие 50, 167 и далее, 213,230,257,331, 346 и далее, 433, 499 и далее, 507

Проповедь и крест 19, 32, 361,495 и далее

Пророк, пророчество 40, 43 и далее, 53, 57 и далее, 77, 85, 107 и далее, 156,179,182, 210,224,301,352, 357,372,478

Прославление 138, 153,

160,251,295, 368 и далее, 377, 421,493, 501,508 *Прощение* 48, 51, 55, 60, 66, 73,84,90, 97 и далее, 117 и далее, 123 и далее, 160, 170, 174 и далее, 191 и далее, 199, 203,205,218,227, 228,233,249,262, 273,296,299,302, 313 и далее, 319 и далее, 335 и далее, 342, 350 и далее, 368, 375,388,401, 427, 459 и далее, 489 *Пуритане* 33

Распятие 31, 34 и далее, 41,44, 58, 66, 69 и далее, 83, 85, 89,

Тематический указатель 535

104,105,110,117, 167,169,172,173 и далее, 239 и далее, 428, 276, 278,280,285,298, 299,305-306, 308, 310, 317 и далее, 324, 327 и далее, 340,360,389, 400 и далее, 419, 497, 504 и далее *Рим* 29,36,48,81,338,

357 и далее, 412 *римские солдаты* 69 и

далее

Савеллианизм 223 *Симон Киринеянин* 59,

110,400 *Сатана* 32, 38, 40, 79, 135, 161 и далее, 172,177,185,223, 224, 230, 312, 329, 330 и далее, 338 и далее, 342, 344 и далее, 355 и далее,

358 и далее, 409, 429,443,490

Святой Дух 20, 30 и
далее, 48, 51, 85, 142, 158,214,222 и далее, 240, 257, 261,268,271,272, 306,323,325,361, 371,383,401 и далее, 407, 465, 469, 504,507
Святость 102, 124 и
далее, 138, 147 и далее, 179,184, 188 и далее, 191,
219,228,231,251, 260,267 и далее, 295, 325,359,399, 456 и далее, 503 и далее
Священник 74 и далее,
197,258,260, 374 и далее, 379, 381, 384 и далее,390
Служение 414 и далее, 462 и далее
Содружество христиан университетов и колледжей (СХУК) 14
Сократ 94,105
Сострадание См. Бога, любовь
Спасение 19, 45 и далее, 51 и далее, 55 и далее, 90, 99, 104, 117, 118, 126, 139, 141 и далее, 161, 202, 216 и далее, 230, 234, 239 и далее, 301, 315, 320, 324 и далее, 338, 371, 380,384, 422, 430, 434, 491 и далее, 502 *по делам* 271, 502
Справедливая война 430, 441 и далее
Страдание 449 и далее
СХУК См. Содружество христиан университетов и колледжей
Сын Человеческий 38 и
далее, 80, 99, 210, 255, 295,411 и далее, 437, 463
536 Крест Христа
Таинства 211, 341, 371 и далее, 374, 497 *Творение* 56, 92, 127,
170,257,269,281, 283, 296, 326, 374, 403, 405, 406, 474 *Тело Христово* См. Таинства *Теодицея* 298, 302, 304 *Теопасхитизм* 224 и
далее *Теория «нравственного влияния»* См. Искупление *Теория «нравственного воздействия»* 311 и далее *Теория выкупа* 170 *Теотокос* 224 и далее *Терапия действительностью* 143 и далее *Тридентский Собор* 264 и далее, 378 и далее
Удовлетворение 17, 126, 141, 160 и далее, 230, 314идлаее, 331,380 *Бога* 158, 159, 177 и далее, 186, 229, 330, 445,489 *закона* 164 и далее *Умилостивление* 17, 52, 217, 241 и далее, 252,291,299,305, 376 *Уникальность жертвы Христа 231, 376,* 391
Хант Хольман 25
Христианское студенческое движение (ХСД) 14
Христос См. Иисус Христос
ХСД См. Христианское студенческое движение
Царство Божье 280, 333, 339,345,411,466 *доктрина двух царств* 435 *Цинцендорф, князь Николай фон* 419,420
Эсхатология 276 и далее
Язычники 33, 39 и далее, 43, 47 и далее, 85, 138,187,211,280, 282,284, 323 и далее, 365, 378, 404,422,426,464, 496, 498,501
ФетиДоменико 423

КРЕСТ ХРИСТА
ПОСОБИЕ ПО ИЗУЧЕНИЮ

Встречая книги, подобные этой, мы обычно прочитываем ее, не давая написанному полновесно повлиять на нашу жизнь. Для того, чтобы этого не случилось, предназначено настоящее пособие. В нем содержатся вопросы, которые помогут вам постигнуть глубокий смысл написанного автором, а также руководствоваться тем, что вы узнали. Пособие можно использовать и при индивидуальном изучении книги, но оно, скорее, предназначено для христиан, встречающихся еженедельно в малых группах, возможно, в течение часа или двух для совместного изучения, обсуждения и молитвы.

В пособии содержатся вопросы ко всем четырнадцати разделам книги. Если время встречи группы ограничено, ее лидер должен заблаговременно решить, какие вопросы нужно обсудить во время встречи, а какие оставить для индивидуального рассмотрения или для обсуждения между несколькими членами группы на протяжении недели. Чтобы внести полноценный вклад в общее обсуждение, а также что-то извлечь из подобных встреч группы, каждый ее член должен перед каждым занятием прочитывать соответствующую главу книги.

Очень важно не позволять таким встречам превратиться в исключительно академические занятия. Чтобы уберечься от этого, уделяйте время обсуждению того, как вы применяете изученное на практике. Обязательно начинайте и заканчивайте каждое занятие прославлением и молитвой. Просите Святого Духа открывать вам истины, заложенные в кресте, и вдохнуть в Вас обновленную любовь и повиновение. Помните слова из авторского предисловия: «Мы можем стоять перед крестом только со склоненной головой и смиренным духом. И мы не тронемся с места, пока слова прощения и принятия Господа нашего Иисуса не коснутся нашего сердца, и тогда мы, охваченные Его любовью и исполненные благодарности, чтобы служить Ему самой своей жизнью.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ:
Приближаясь ко кресту
ЗАНЯТИЕ ПЕРВОЕ
Глава 1: Главенство креста

В первой главе данной книги автор намеревался показать, что, согласно точке зрения Иисуса и ранней церкви, отображенной в Новом Завете, крест Христа является *главной* отличительной особенностью христианства. Несмотря на вероятность возражений, есть веские основания для того, чтобы мы и сегодня придерживались этой же точки зрения.

1. В наше время люди привыкли к тому, что крест является символом нашей веры. Но в контексте первого столетия такой выбор был весьма неожиданным. Почему (с. 23 и далее)?

2. По-видимому, первые христиане переняли эту идею от самого Иисуса. Прочтите Евангелие от Марка 8:31-32; 9:30-32; 10:32-34. Что поражает нас в этих предсказаниях (с. 27)?

3. Иоанн разделяет точку зрения авторов других Евангелий. Как он обращает на это внимание своих читателей (с. 28 и далее)?

4. Откуда Иисус знал, что Его смерть была неизбежна (с. 29 и далее)?

5. В проповеди Петра и Павла, записанной Лукой в Деяниях, внимание также сосредоточено на основном значении смерти Иисуса. Разделитесь на группы по двое или трое и прочтите один или два упомянутых отрывка (Деяния святых Апостолов 2:14-39; 3:12-26; 4:8-12; 5:29-32; 10:34-43; 13:16-41; 14:15-17; 17:2-3 и 22-31; 28:23-31). В чем они видели *значение* креста (с. 33 и далее)? Почему настолько важно использование слова «древо»?

6. «Три автора большинства новозаветных Посланий — Павел, Петр и Иоанн — единогласно свидетельствуют о главенствующем месте креста, что справедливо и в отношении Послания к Евреям и Откровения» (с. 35). Как можно доказать правильность этого утверждения (с. 35 и далее)?

7. «Самое большое расхождение между верой и неверием обнаруживается в их соответствующем отношении ко кресту» (с. 40). В чем вы в последнее время видели этот контраст?

8. Ислам — одна из религий, которые не могут примириться с главенствующим положением креста (с. 40 и далее). Почему?

9. Принимая во внимание то противоборство, которое вызывает главенство креста, перечислите причины, побуждающие нас отстаивать его.

ЗАНЯТИЕ ВТОРОЕ
Глава 2: Почему Христос умер?

В этой главе рассматривается человеческий фактор, приведший к распятию Иисуса. Однако за ним стоит понимание воли Отца самим Иисусом. Именно это и заставило Его совершенно обдуманно пойти на смерть.

1. Авторы Евангелий ясно указывают на то, что, хотя суд Иисуса проходил в соответствии со всеми юридическими нормами, смертный приговор был явным попранием правосудия. См. Евангелие от Матфея 26:57-58; Евангелие от Марка 14:57-59; Евангелие от Луки 23:1-2, 13-16; Евангелие от Иоанна 18:38; 19:6. Почему (с. 48)?

2. Прочтите Евангелие от Луки 23:1-25. Что говорит нам этот отрывок о Пилате (с. 50 и далее)?

3. « Очень просто обвинять Пилата и не обращать внимания на собственный в равной степени коварный образ действий» (с. 51). Почему Пилат пошел на такой шаг? В чем Вы похожи на него?

4. Почему иудейское начальство так противостояло Иисусу (с. 52 и далее)? В чем

Вы похожи на них?

5. Почему утверждение .согласно которому Иуда Искариот был просто жертвой не зависящих от него сил, ошибочно (с. 55 и далее)?

6. Какие мотивы побудили Иуду предать Иисуса

(с. 56 и далее)?

7. «Иисус сказал, что служить одновременно Богу и деньгам невозможно» (с. 58). Что из Вашего собственного опыта свидетельствует о справедливости этого

утверждения?

8. «Чтобы научиться воспринимать крест как что-то совершенное *для нас* (ведущее нас к вере и поклонению), нам нужно понять его как что-то, совершенное *нами* (ведущее нас к покаянию)» (с. 59-60). Так ли Вы воспринимаете крест? Поразмышляйте некоторое время над тем, насколько Вам присущи те же черты, которые были присущи Пилату, Каиафе и Иуде.

9. Почему неправильно называть Иуду «мучеником» (с. 60 и далее)?

ЗАНЯТИЕ ТРЕТЬЕ

Глава 3: За гранью очевидного

Мы увидели, что, хотя распятие Иисуса произошло и не без вмешательства людей, в основном оно было результатом предания Христом Себя в исполнение Божьей воли. Теперь мы переходим к рассмотрению причин, побудивших Бога послать Своего Сына на такую смерть.

1. На какие четыре этапа автор предлагает разбить ответ на вопрос: «Почему умер Христос?» (с. 63 и далее)? Обязательно подтвердите свои ответы Писанием.

Соответствует ли предложенный ответ фактам? В этой главе также рассматривается изложение событий, относящихся к смерти Иисуса, авторами Евангелий, чтобы выяснить, подтверждают ли они мысль, которая далее прослеживается в Новом Завете.

2. Прочтите Евангелие от Марка 14:22-24. Что в установлении причастия указывает на то значение, которое Сам Иисус придавал Своей грядущей смерти (с. 67 и далее)?

3. В чем глубокий смысл трапезы, совершенной во время празднования Пасхи (с. 71 и далее)?

4. Прочтите Евангелие от Матфея 26:36-46. Почему «предположение, что в этот момент Он испугался боли, оскорблений или смерти... нелепо» (с. 74)? Что же в таком случае Иисус подразумевал под «чашей», об избавлении от которой Он молился?

5. Прочтите Евангелие от Марка 15:33-34. Перед тем, как умереть, Иисус произнес фразу, заимствованную из Псалтири 21:2. Какие выдвигались объяснения причин, побудивших Его процитировать этот стих (с. 80 и далее)? Какое из них Вы считаете наиболее убедительным?

6. «Агония в саду предваряет еще более мучительную агонию на кресте. Если для Иисуса настолько мучительным было само предчувствие того, как Он возьмет на Себя грехи и примет Божий гнев, то каково Ему испытать все это в действительности?» (с. 77). Как это влияет на Ваше отношение ко греху? 7. Теперь обобщим все изученное. Насколько углубилось Ваше понимание греха, Бога и спасения?

ЧАСТЬ ВТОРАЯ:

Сущность креста

ЗАНЯТИЕ ЧЕТВЕРТОЕ

Глава 4: Проблема прощения

Но почему же Бог не может просто простить нас? Почему прощение людей должно быть основано на смерти Иисуса? Это проблема, которую автор рассматривает в данной главе. А ответ появляется по мере того, как мы все более ясно начинаем осознавать тягость нашего греха и величие Бога.

1. Что Вы понимаете под словом «грех»? Согласно Библии (напр. Послание к Римлянам 8:7; Первое послание Апостола Иоанна 3:4), что является *сущностью* греха (с. 90 и далее)?

2. «Разве можно взваливать на нас ответственность за наши грехи? В конце концов, мы не можем быть безгрешными!» Что бы Вы ответили на это утверждение (с. 91 и далее)?

3. «Если люди согрешили, что отвечает действительности, и если они несут ответственность за свои грехи, что также является правдой, тогда они виновны перед Богом» (с. 96). Что бы Вы ответили тому, кто возразил, что говорить о нашей вине в таком тоне — значит чрезмерно сгущать краски (с. 96 и далее)?

4. «Абсолютное признание ответственности человека и связанное с этим признание его вины не умаляет человеческого достоинства, а наоборот, поднимает его» (с. 101). Каким образом это становится возможным?

5. Многим людям трудно представить, что Бог может гневаться и наказывать грех. Как бы Вы отреагировали на следующие попытки обойти эту проблему:

а) «Гневный Бог — это Бог Ветхого Завета, в то время как Бог Нового Завета есть любовь» (с. 103).

б) «Божий гнев — это не выражение отношения Бога к человеку, а неизбежная связь между причиной и следствием в мире морали» (с. 103 и далее).

6. Чем Божий гнев отличается от ярости человека?

7. Чтобы проиллюстрировать тот факт, что Божья святость не может сосуществовать с человеческим грехом, автор приводит пять метафор из Библии (с. 106 и далее). Что Вы можете почерпнуть из позиции, определенной этими иллюстрациями, для своей жизни и для жизни своей церкви?

8. «Должен сказать, что наш евангелистический акцент на искуплении, если мы переходим к нему слишком быстро, таит в себе скрытую опасность» (с. 109). Почему?

ЗАНЯТИЕ ПЯТОЕ

Глава 5: Искупление грехов

Предыдущая глава подвела нас к выводу, что Бог не может просто простить нас в связи с бременем нашего греха и Его сущностью. Теперь мы обращаемся к концепции «удовлетворения» и к вопросу: «Кто же нуждается в удовлетворении? ».

1. В ранней церкви многие считали, что смерть Иисуса стала компенсацией, которую Бог должен был заплатить *сатане* для того, чтобы он освободил человечество из-под своей власти. Как возникла эта теория (с. 112 и далее)? Почему она ошибочна?

2. В соответствии с другой теорией Бог стоял перед такой же дилеммой, как Дарий в 6-ой главе книги Даниила (см., в частности, ст. 13-17), и что смерть Иисуса была необходима, чтобы освободить нас от наказания, которого требовал *закон*. Почему эта точка зрения также является неприемлемой (с. 114 и далее)?

3. После этого выдвигалось еще три теории: Ансельм утверждал, что в удовлетворении нуждалась *Божья честь,* которая оскорблена грехом (с. 117 и далее). Реформаторы, уделявшие внимание оправданию, указывали, что такой способ спасения

необходим, чтобы удовлетворить требования *Божьей справедливости* (с. 120 и далее). Гроций выдвинул теорию, согласно которой Бог не может просто простить грехи, поскольку Он должен действовать в соответствии с *нравственными законами* того мира, которым управляет (с. 121 и далее). Обсудите преимущества и недостатки каждой теории. Какой у них общий недостаток (с. 123)?

4. Бог осуждает грешников «из долга, так как обязан хранить верность Себе» (с. 124). Автор пишет о четырех способах, с помощью которых это описано в Библии (с. 124 и далее). Прочитайте следующие отрывки и обсудите, как они помогают нам понять Божественный гнев и необходимость в его удовлетворении: Книга Судей Израилевых 2:12-13; Четвертая книга Царств 22:13-17; Книга пророка Осии 8:5; Книга пророка Иезекииля 5:13; 20:44.

5. Автор цитирует Эмиля Бруннера: «Только крест являет нам любящего, прощающего и милостивого Бога так, что мы понимаем, насколько Его святость и Его любовь в равной мере безграничны» (с. 131). Насколько верно наше представление о Боге, когда мы игнорируем одну из этих Его черт? В какой из них искажено *Ваше* представление о Боге?

ЗАНЯТИЕ ШЕСТОЕ

Глава 6: Самозамещение Бога

Мы увидели, что при решении проблемы человеческого греха абсолютно необходимо принять во внимание святость Бога. «Но каким образом Бог смог одновременно выразить Свою святость в осуждении и Свою любовь в прощении?» (с. 134). Мы получили ответ на этот вопрос, когда Бог занял наше место на кресте.

1. Жертвоприношения в ветхозаветные времена «были задуманы Богом как подготовительная ступень к жертвенной смерти Иисуса» (с. 134). Какие две основные идеи стоят за ветхозаветными жертвоприношениями (с. 135)? В чем выражалась идея замещения?

2. Прочтите Левит 17:11. Что в этом стихе сказано о крови и искупительной жертве (с. 138)?

3. Ранее мы увидели, что смерть Христа («Агнца Божьего») в повествовании составителей Нового Завета предстает как совершение пасхальной жертвы. Что говорит нам пасхальная история, описанная в 11-13 главах Исхода, о Боге и о способе разрешения Им проблемы человеческого греха (с. 139 и далее)?

Другую иллюстрацию принципа замещения мы находим в тех отрывках Нового Завета, где говорится о «несении греха». И тут перед нами встают два важных вопроса. Первый: всегда ли «несение греха» подразумевает принятие *наказания* за грех? Второй: нужно ли полагать, что «несение греха» подразумевает *замещение*, при котором невиновное лицо занимает место виновного и принимает его наказание?

4. Какие возражения были выдвинуты против теории «заместительного наказания» как изложения того, что Иисус достиг Своей смертью на кресте (с. 141 и далее)? Как Библия помогает нам ответить на них (с. 143 и далее)?

5. Прочтите 53-ю главу Исайи. Автор цитирует Иеремиаса: «Ни один другой отрывок Ветхого Завета не имел для церкви такого огромного значения, как 53-я глава Исайи» (с. 145). Почему (с. 145 и далее)? Обратитесь к Евангелию от Марка 10:45 и 14:24. Как эти отрывки раскрывают нам понимание значения смерти Иисуса Им Самим?

6. Прочтите Второе послание к Коринфянам 5:21 и Послание к Галатам 3:13-14. Как эти отрывки дополняют развернувшуюся перед нами картину (с. 148 и далее)?

Следующий вопрос касается того, Кем мы должны считать Того, Кто «занял наше место, понес наши грехи, стал клятвой за нас, принял заслуженную нами кару, принял нашу смерть» (с. 149)? На этот вопрос существует три ответа: а) Иисус был просто человеком; б) Иисус был исключительно Богом и только казался человеком; в) Иисус был и остается уникальным Богочеловеком.

7. Какие проблемы возникают в том случае, когда мы считаем Иисуса, принявшего смерть

на кресте, просто человеком (с. 150 и далее)?

8. «Посему мы не можем говорить о том, что Бог покарал Иисуса или что Иисус убеждал Бога...» (с. 151). Почему? Как же в таком случае нам описать взаимосвязь между Богом-Отцом и Иисусом в момент распятия?

9. Каковы очевидные преимущества для того, чтобы считать Иисуса, умершего на кресте, исключительно Богом (с. 152 и далее)?

10. Но, несмотря на это, «было бы ошибочным заявлять, что «Бог умер» (с. 155). Почему это так?

11. Остается третий, последний вариант: заместивший нас на кресте не был «ни Христом самим по себе (поскольку в этом случае Он был бы третьим лицом, оказавшимся между Богом и нами), ни Богом самим по себе (поскольку это аннулировало бы исторический факт Боговоплощения), а *Богом во Христе*, истинным и абсолютным Богом и человеком, что давало Ему уникальные полномочия представлять интересы как Бога, так и человека, и быть посредником между ними» (с. 156). Приведите библейские доказательства этого (с. 157).

12. «Любое карикатурное представление о кресте коренится в искаженной христологии» (т.е. в искаженном представлении о том, Кем является Христос) (с. 160), Почему это так?

13. Основываясь на этой главе, что следует ответить тому, кто заявил бы, что делает все возможное, чтобы попасть в рай и надеется, что Бог не обратит внимания на его небольшие прегрешения?

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ:

Завоевание креста

ЗАНЯТИЕ СЕДЬМОЕ

Глава 7: Спасение грешников

Сущностью креста является замещение Богом нас Собой на кресте. Мы приступаем к третьей части этой книги, чтобы задуматься над *завоеваниями* этого самопожертвования: спасением, откровением и победой. В этой главе автор рассматривает четыре взаимодополняющих литературных образа, с помощью которых значение спасения раскрыто в Библии.

1. Первый образ — символ *умилостивления*. Что он обозначает? Почему некоторым не нравилось то, как он изображает результаты смерти Иисуса (с. 168 и далее)? Как бы Вы ответили на их аргументы?

2. Второй образ — *искупление*. Почему «выкуп» более точно отражает смысл произошедшего, чем просто «освобождение» (с. 175 и далее)?

3. В каком плену мы находимся (с. 178)? Почему важно подчеркнуть, что «наше искупление, тем не менее, не исчерпывается освобождением из-под этого ига» (с. 178)?

4. Какая цена заплачена за наше избавление (с. 179 и далее)? Что это значит?

5. Каковы практические последствия того, что «наш Искупитель обладает правами Владельца на Свою покупку» (с. 181 и далее)? Насколько Вы признаете эти права на свою жизнь?

6. Оправдание — это третий символ, связанный в нашем воображении с залом суда. Чем оправдание отличается от прощения (с. 182)? Почему оно является «сутью... структуры Божьей спасающей благодати» (с. 183)?

Пособие по изучению 553

7. Какие аргументы были выдвинуты против этой теории (с. 183 и далее)?

8. Почему Римокатолическая церковь отвергла учение реформаторов об оправдании по вере (с. 183 и далее, 187)?

9. Что кроется за терминами «оправдание», «возрождение» и «освящение» (с. 185 и далее)? Почему важно проводить четкую границу между ними?

10. Что Вы ответите тому, кто скажет, что «оправдание по вере является просто «юридической фикцией», объявлением нас праведными в то время, когда в действительности мы отнюдь не праведны» (с. 187 и далее)?

11. Автор вкратце излагает учение Павла об оправдании (с. 189 и далее). Почему важно помнить, что наше оправдание а) проистекает от Божьей благодати; б) основывается на пролитии крови Христа; в) происходит по вере; г) устанавливает личные взаимоотношения со Христом?

12. Четвертый символ — *примирение*. К каким результатам приводит наше примирение с Богом (с. 193 и далее)?

13. Прочтите Второе послание к Коринфянам 5:18-21. Что в этом отрывке говорится о примирении (с. 196 и далее)?

14. Почему говорить о замещении как о «теории искупления» ошибочно (с. 202 и далее)?

ЗАНЯТИЕ ВОСЬМОЕ

Глава 8: Откровение Божье

Крест был Божьим решительным шагом, идя на который Он действовал в наших интересах и даровал нам спасение. Посредством креста Он также раскрылся перед нами, а именно над этим мы и поразмышляем в этой главе.

1. Что Вы понимаете под словом «слава»? Как крест явил Божью славу (с. 204 и далее)?

2. Что значит слово «теодицея» (с. 207)? Можете ли Вы вспомнить пример из своей жизни, которому могли бы дать определение «кажущиеся несправедливыми пути Господни»?

3. Прочтите Деяния святых Апостолов 17:30-31. Как этот отрывок повлияет на Ваш ответ на второй вопрос (с. 208)?

4. Несмотря на то, что Божья справедливость в полной мере откроется в конце истории, она, по сути, уже была явлена нам. Прочтите Послание к Римлянам 3:21-26. Какие три основные толкования того, что Павел подразумевал под «правдой Божией»

предлагает 21-ый стих (с. 209 и далее)? Под каким из них Вы подписались бы?

5. Почему, согласно этому отрывку, Бог предложил Иисуса в «жертву умилостивления»? Что это обозначает и как она помогает нам найти теодицею (с. 210 и далее)?

6. Прочтите Первое послание Апостола Иоанна 3:16 и 4:10. «Когда мы ищем значение слова «любовь», мы должны обращаться не к словарю, а к Голгофе» (с. 212). Каким образом крест явил нам суть истинной любви?

7. Откуда Вы знаете, что Бог любит *Вас?* Прочтите Послание к Римлянам 5:5, 8. Что эти стихи говорят нам о Божьей истинной любви (с. 213 и далее)?

8. Автор цитирует Мольтмана: «Муки Сына -Его смерть, мука для Отца — переживать смерть Своего Сына. В этом случае горе Отца имеет такое же значение, как и смерть Сына. Сын, лишившийся Отца, находится в таком же положении, как Отец, потерявший Сына» (с. 216). В свете этого утверждения как можно ответить на заявление, что в свете страданий в мире Божья любовь — это иллюзия?

9. Вкратце перескажите точку зрения Абеляра на искупление (с. 217 и далее). Ваши аргументы в ответ.

10. Некоторые считают, что сам Иисус исповедовал «прощение без искупления», например, в притче о блудном сыне (с. 221 и далее). Имеет ли такое мнение право на существование?

11. Прочтите Первое послание к Коринфянам 1:17 — 2:5. Каким образом проповедь креста является «для погибающих юродством» (с. 224 и далее)? Откуда христиане в Коринфе знали, что крест — это «на самом деле... величайшее свидетельство Божьей мудрости и силы» (с. 225)?

12. Вы когда-либо стыдились проповеди креста? Если да, то как Вы думаете, почему это происходит? Обсудите возможные решения этой проблемы.

ЗАНЯТИЕ ДЕВЯТОЕ

Глава 9: Победа над злом

Христиане утверждают, что, несмотря на кажущееся полное поражение, крест Христа был «троном, с которого Он правит миром» (с. 228). Эта глава рассматривает, на чем основывается подобное утверждение.

1. Какова точка зрения Аулена на искупление? Почему он называет ее а) «драматической» и б) «классической» (с. 228 и далее)? Прав ли он?

2. Перечислите шесть стадий покорения сатаны Богом, действующим посредством Христа (с. 231 и далее)?

3. Прочтите Послание к Колоссянам 2:13-15. Как Павел описывает победу, одержанную Христом на кресте (с. 233 и далее)?

4. Почему неверно «рассматривать крест как поражение, а воскресение как победу» (с. 235 и далее)? Какова в действительности связь между смертью и воскресением Иисуса?

5. Почему важно упомянуть, что параллель между нашей победой и победой Христа только частична (с. 239 и далее)?

6. «Победа христиан заключается в том, чтобы разделить с Христом Его победу и наслаждаться даруемыми ею преимуществами» (с. 239). Что это значит?

7. В свете победы христиан, в чем отрицательные стороны а) триумфаторства и б) пораженчества (с. 240 и далее)? Как нам избежать и первого, и второго?

8. Автор называет закон, плоть, мир и смерть четырьмя тиранами, от которых мы с помощью Христа должны освободиться. Как христианство изменяет Ваше отношение к ним (с. 241 и далее)?

9. Что ошибочно в следующем утверждении: «Христос понес наши болезни точно так же, как и наши грехи» (с. 244 и далее)? Какое же в таком случае влияние оказывает смерть Христа на наше физическое тело (с. 245)?

10. «Книга Откровения приподнимает завесу над невидимым миром духовной жизни и показывает нам, что происходит за кулисами» (с. 247). Прочтите Откровение **11:15 — 12:12,** чтобы попытаться посмотреть на продолжающийся конфликт с сатаной в контексте победы Агнца.

Кого автор называет союзниками сатаны в этом конфликте (с. 248 и далее)?

11. Как Вы боретесь с этими союзниками сатаны? Как Вы можете победить их и их хозяина (с. 250 и далее)?

ЧАСТЬ ЧЕТВЕРТАЯ:

Жизнь под сенью креста

ЗАНЯТИЕ ДЕСЯТОЕ

Глава 10: Торжествующая община

Иисус принес Себя в жертву на кресте «не ради того, чтобы просто спасти отдельных людей и посредством этого увековечить их одиночество, а чтобы создать новое сообщество людей, которые будут принадлежать Ему, любить друг друга и стремиться послужить миру» (с. 255). Теперь мы переходим к рассмотрению того, какое влияние крест оказывает на сообщество христиан.

1. Каковы отличительные черты близких отношений христиан с Богом (с. 256 и далее)?

2. «...как только христиане собираются вместе, они не могут не петь» (с. 258). Почему?

3. Почему причастие «занимает центральное место в торжествующей жизни церкви» (с. 259)?

Разночтения в вопросе о том, в каком смысле причастие можно назвать «жертвой» которая «разделяла христианский мир, начиная с шестнадцатого века, и по сей день является предметом горячих экуменических споров» (с. 261).

4. Почему реформаторы в шестнадцатом веке отвергли «жертву мессы» (с. 261 и далее)?

5. Какие «духовные жертвы» приносят христиане (с. 263 и далее)?

6. Как представители католической контрреформации отреагировали на изменения, вносимые реформаторами (с. 264 и далее)? Почему?

7. В последнее время было выдвинуто несколько более умеренных теорий. Одна из них гласит, что «евхаристия не повторяет, а увековечивает крест» (с. 266). Что это обозначает? Насколько это соответствует учению Нового Завета (с. 266 и далее)?

8. Согласно другой теории, Евхаристия является жертвой, потому что, предлагая себя Богу в качестве живых жертв, мы участвуем в том, что Христос сделал на кресте (с. 268 и далее). Насколько это соответствует учению Нового Завета (с. 269 и далее)?

9. Рован Вильяме писал, что «вследствие жертвоприношения Христа мы тоже можем нечто предложить, почитаться достойными быть священниками и нести соответствующее служение» (с. 272). И все же, почему важно проводить четкую линию между крестной жертвой Христа и тем, что происходит при священном причастии?

ЗАНЯТИЕ ОДИННАДЦАТОЕ

Глава 11: Самопознание и отречение от себя

Истинное познание креста Иисуса вносит революционные изменения в наше отношение к Богу. Оно также заставляет нас пересмотреть то, как мы воспринимаем себя — подробному рассмотрению этого предмета и посвящена эта глава.

1. Каковы причины формирования заниженной самооценки? Какую реакцию она вызывает в современном мире (с. 274 и далее)?

2. Иисус сказал, чтобы мы любили ближнего как самих себя. Почему нельзя трактовать этот принцип как указание «любить самих себя» (с. 275 и далее)?

3. Крест помогает нам относиться к себе по-новому, потому что говорит нам, что, будучи во Христе, мы стали новыми людьми. Это произошло потому, что Христос умер и воскрес, будучи нашим Представителем. Что это значит (с. 276)?

4. Прочтите Послание к Римлянам 6:1-14. Павел говорит о практических следствиях смерти Христа как нашего Представителя и как нашего Заместителя. Что же это за следствия и как они проявляются в Вашей жизни (с. 277 и далее)?

5. Переходим к вопросу о том, как мы должны воспринимать свое новое «я», которое обрели вследствие смерти и воскресения Иисуса. Что предлагает нам автор (с. 278)? Почему?

6. «Самоотречение — это не отказ от удовольствий наподобие шоколада, тортов, сигарет и

коктейлей...» (с. 279). В таком случае что это?

7. В Посланиях Павла мы читаем о трех разных видах смерти и воскресения. Что это за виды и почему важно различать их (с. 280 и далее)?

8. В чем состоит отличие самоутверждения от самовлюбленности (с. 281)? В связи с чем мы можем положительно относиться к себе (с. 281 и далее)?

9. Как можно разрешить библейский внутренний конфликт между одновременным осознанием своего достоинства и самоотречением (с. 282 и далее)?

10. Вследствие нашего искупления Христом нам необходимо «не только больше утверждать, но еще от большего отрекаться» в самих себе (с. 283). Что автор хочет этим сказать (с. 283 и далее)? К каким конкретным действиям это Вас побуждает?

11. «Самопознание должно вести к самоотдаче... Именно к этому непрерывно и настойчиво призывает нас крест» (с. 285). Прочтите Евангелие от Марка 10:35-45. Что в позиции Иакова и Иоанна противоречило крестному пути (с. 286 и далее)? Что у Вас с ними общего?

12. Как крестный путь должен на практике отражаться на а) христианской семье и б) церкви (с. 289 и далее)? Как он отражается на жизни *Вашей* семьи и *Вашей* церкви?

13. «Если крест должен наложить отпечаток на нашу жизнь как христиан дома и в церкви, это должно быть еще более очевидно в мире» (с. 290). В чем это должно быть очевидно (с. 290 и далее)?

14. «Любовь Христа на кресте характеризовалась практически безрассудной расточительностью, она бросает вызов расчетливой холодности нашей любви» (с.292). Так ли это? В чем это проявляется?

ЗАНЯТИЕ ДВЕНАДЦАТОЕ

Глава ***12: Любить наших врагов***

«Жить под сенью креста» — значит позволять ему воздействовать на каждый аспект жизни христианской общины» (с. 295). Это включает наше отношение к врагам, что и стало темой этой главы.

1. Чем миротворство отличается от умиротворения (с. 295 и далее)? Что неприемлемо в последнем?

2. «Справедливость без милосердия излишне строга, а милость без справедливости — излишне снисходительна» (с. 297). Как этот принцип должен воплощаться в а) христианской семье, б) церкви? Как он воплощается в Вашей семье и Вашей церкви?

3. Обратимся к осуществлению правосудия государственными органами и к вопросу, согласуется ли с крестом использование ими силы. Прочтите Послание к Римлянам 12:9, а затем 12:14 — 13:7 и обратите внимание на четыре обращения Павла к теме добра и зла.

4. Павел ясно указывает на то, что, хотя Бог осудит зло в судный день, Его гнев на злые дела проявляется и сейчас. В чем Вы видите справедливость этого утверждения (с. 302 и далее)?

5. «Расплата не порочна...» (с. 304). Почему?

6. Автор обобщает учение Павла, выделив из него четыре аспекта (с. 304 и далее). Что это за аспекты? Каковы ограничения власти государства?

7. При каких обстоятельствах будет более правильным не подчиняться закону (с. 307 и далее)? Может ли быть оправдано вооруженное восстание против государства?

8. Бог «победил зло, не отказываясь наказать его, но приняв полагающееся за него наказание на Себя» (с. 309)? Как это должно влиять на наше отношение к врагам?

ЗАНЯТИЕ ТРИНАДЦАТОЕ

Глава 13: Страдание и слава

«Страдание, без сомнения, является единственным тяжелым испытанием, сопряженным с христианской верой» (с. 311). Хотя в Библии указываются ответы на абстрактную проблему страдания (см. стр. 313 и далее), главная ее цель — практическая: помочь нам *преодолевать* страдание. Цель этой главы — рассмотреть, как крест помогает

нам решать эту проблему.

1. Прочтите Первое послание Апостола Петра 2:18-23. Что в этом отрывке говорится о связи между нашими страданиями и страданиями Христа (с. 315)?

2. Прочтите Послание к Евреям 2:10 и 5:8-9. В каком смысле Иисусу нужно было стать «совершенным» (с. 316)? Прочтите Послание Апостола Иакова 1:2-4. Каковы возможные положительные следствия страдания? Как это проявилось в Вашей жизни?

3. Три образа в Библии иллюстрируют, как Бог использует страдания в нашей жизни. Назовите эти образы и что они показывают нам (с. 316 и далее)?

4. «Дело не только в том, что страдание сопутствует служению, страдание неотделимо от плодотворного и эффективного служения» (с. 320). Почему это так? Как этот принцип отразился в Вашей жизни?

5. Прочтите Послание к Евреям 12:2. Как в этом стихе говорится о том, что поддерживало Иисуса во время Его скорбей (с. 322 и далее)?

6. «Нам необходимо научиться смотреть на происходящее с позиции вечной Божьей цели — сделать нас святыми или подобными Христу» (с. 323). Так ли Вы воспринимаете страдание?

7. Всякое ли страдание человека ведет к славе? Что об этом сказано в Новом Завете (с. 324 и далее)?

8. Мы обращаемся к истории Иова, человека, на которого без всякой видимой на то причины обрушились бедствия. Как он отнесся к своим страданиям (с. 327)? Как пытались помочь ему его друзья?

9. Когда они прекратили говорить, заговорил Бог. Прочтите Книгу Иова 40:1-9. На чем должно было основываться доверие Иова Богу (с. 328)? Прочтите Послание к Римлянам 8:32. Какие еще у нас есть основания для того, чтобы доверять Богу во время страданий?

10. «Ведь настоящим жалом страдания является... ощущение Богооставленности» (с. 329). Как крест помогает нам справиться с этим ощущением?

11. Почему некоторым первым христианам было трудно поверить, что Бог может страдать (с. 330 и далее)? Что говорит об этом Библия?

12. Что может крест сказать в ответ на такие проявления зла, как голод на мировом уровне или истребление евреев нацистами (с. 333 и далее)?

ЗАКЛЮЧЕНИЕ
ЗАНЯТИЕ ЧЕТЫРНАДЦАТОЕ

Повсеместное влияние креста

В заключение автор утверждает, что «мы не можем исключить его (крест) из какой-либо области нашей жизни или мышления» (с. 339). Чтобы доказать это, он рассматривает семь утверждений, касающихся креста, которые мы находим в Послании Павла к Галатам.

1. Крест и спасение. Прочтите Послание к Галатам 1:3-5. Что в этих стихах говорится о кресте Христа (с. 340 и далее)?

2. Крест и наш личный опыт. Прочтите Послание к Галатам 2:19-21. Что имел в виду Павел, утверждая, что он «сораспялся Христу» (с. 341 и далее)? Можете ли Вы сказать о себе то же, что сказал в этих стихах Апостол?

3. Крест и проповедь. Прочтите Послание к Галатам 3:1-3. Что в этом отрывке говорится о месте креста в проповеди Евангелия (с. 342)?

4. Крест и замещение. Прочтите Послание к Галатам 3:10-14. Что «поражает и почти шокирует» в этом отрывке? В чем его смысл (с. 345 и далее)?

5. Крест и гонения. Прочтите Послание к Галатам 5:11 и 6:12. «Невозможно оставаться верным и быть популярным одновременно» (с. 347). Почему? До какой степени Вы склонны смягчать послание креста при благовествовании людям?

6. Крест и святость. Прочтите Послание к Галатам 5:19-26. Как можно «сделать

так, чтобы желания Духа преобладали над желаниями плоти» (с. 348)? Что из этого получается на практике?

7. Крест и похвальба. Прочтите Послание к Галатам 6:14. «... Павел был одержим Христом и Его крестом» (с. 349). Почему? До какой степени Вы разделяете позицию Павла?

8. «Мир также говорит каждому проповеднику: «Если не увижу на твоих руках следов от гвоздей, не поверю» (с. 351).Что это значит? Как это относится к Вам?

Примечания и комментарии

1. Братство прерафаэлитов (от англ. «пре» — до и имени Рафаэль) — группа английских художников и писателей середины XIX века, в своем творчестве вернувшаяся к синтезу раннеренессансного реализма и средневекового символизма в противовес идеям античного натурализма, взятых на вооружение Рафаэлем (1483-1520).

2. Необходимо помнить, что глагол «освящать» или «посвящать» в богословии, как и в Библии, используется в двух значениях: «отделять» в смысле «предоставлять в качестве дара», и «очищать», то есть «улучшать, совершенствовать». Какое из них используется автором, обычно подсказывает контекст.

3. Безусловно, Иоанн касается темы искупления и в следующих местах своего Евангелия: 1:29; 10:11,15,17-18; 11:50-53; 12:7-8,32-33; 13:38; 16:32; 17:19; 18:11,14; 19:11,30,35-37.

4. Неуверенность автора объясняется богословским спором вокруг проблемы времени происхождения этого Послания Павла. Хотя сам автор придерживается «ранней» датировки написания Послания к Галатам (48 г. н.э.), существует и другая точка зрения на этот счет, относящая происхождение этой книги к 56 г. н.э. Более подробно смотрите Гатри Д. Введение в Новый Завет. — СПб. — 1996. В настоящее время американские ученые придерживаются «ранней» датировки Послания к Галатам, а немецкие — «поздней».

5. Агнец приписывает Себе даже имя Бога (1:17-18; 2:8; ср. 21:5-6; 22:13; а также Ис. 41:4; 44:6; 48:12).

6. Бруннер, Эмиль (1889-1966) — швейцарский богослов, с 1924 года профессор философии религии в Цюрихе. Первоначально поддерживал развиваемую Карлом Бартом «диалектическую теологию» или «теологию кризиса», но позже примкнул к лагерю экзистенционального богословия. Он оспорил мнение Барта о том, что в моральном плане человек полностью лишился первозданного «образа Божьего» под влиянием первородного греха, но в противовес этому считал богоподобие человека поврежденным не абсолютно, а частично. Отсюда Божье Откровение не только даруется благодатью, но и самостоятельно воспринимается человеком. Основные труды: «Теология кризиса» (1929), «Догматика» (в 3-х томах, 1946-1960).

7. На самом деле руки распинаемого человека выше локтей привязывались к поперечной перекладине еще до того, как были вбиты в запястья его рук гвозди. Это делалось из двух соображений: с целью укрощения особо «буйных» жертв во время того, как его руки прибивались к кресту, а также для предотвращения срывания со креста его тела в поднятом вертикально состоянии. Страдая от дневной жары, удушья, вызванного неестественным положением тела, и голода, казненный умирал обычно на четвертые-шестые сутки.

8. Иосиф Флавий (37-ок.ЮО) — древнееврейский историк. В разгаре Иудейского восстания (67-70) перешел на сторону римлян и попытался сохранить Иерусалим и его храм от разрушения. К его трудам относятся «Жизнь» (автобиография, написанная с целью снятия с себя обвинения в измене своему народу), «Древности» (апология иудейской религии) и «Иудейская война» (описание поражения иудеев в войне в Римом, сделанное с проримских позиций). Его книги знамениты своими упоминаниями об Иоанне Крестителе, Иакове, «брате Иисуса, называемом Христом», Пилате, Ироде Агриппе I и Самом Иисусе Христе. Последнее свидетельство («Древности», 18.3) ввиду его откровенного признания Божественности Христа было подвергнуто сомнению в достоверности и отвергнуто как поздняя вставка. Однако в 1971 году был обнаружен вариант этого текста, который, как сейчас принято, содержит подлинное, сдержанное мнение Иосифа о Христе.

Таким образом, стало известно, что поздний переписчик не полностью сфабриковал этот фрагмент, вставив его в текст Иосифа, но лишь приукрасил уже находящееся там свидетельство о Христе, сделанное самим автором и соответствующее его фарисейскому убеждению. Более подробно об этом см. Свенцицкая И.С. Раннее христианство: страницы истории. — М. — 1988. — с. 62-65. Еще одно свидетельство Иосифа о Христе, достоверность которого уточняется, содержится в: Мещерский Н.А. История Иудейской войны Иосифа Флавия в древнерусском переводе. — М.-Л. — 1958. — с. 257-258.

9. Филон Александрийский (ок. 25 г. до н.э.-50 г. н.э.) — иудейско-элинистический философ, создавший некий симбиоз иудаизма, платонизма и стоицизма. Считается основоположником александрийского гностицизма, сформулировал тезис о непознаваемости Бога и учение о Логосе. Возглавлял еврейскую делегацию, отправившуюся в 40 г. н.э. в Рим с посольством в защиту иудейской религии. В его трудах упоминаний о Христе не обнаружено.

10. Точнее «за неправедную плату». Нам ничего не известно конкретного о купле Иудой какого-то участка земли, от которого он, по-видимому, отказался, но тем не менее на нем он и повесился. Судя по его поступку, его тело никто не хотел снимать долгое время, и оно так и рухнуло на землю само собою.

11. Обе эти реконструкции истории предательства Иуды имеют свои преимущества и недостатки. Предположение Баркли очень хорошо объясняет последовавшее за арестом Христа разочарование Иуды, что плохо сочетается со второй моделью. Так же с этой точки зрения совершенно резонным выглядит и в целом доброжелательное отношение Иуды ко Христу в саду. С другой стороны, не ясно, почему Иуда действует в одиночку, что лучше соответствует второй версии.

Однако есть и еще одна возможность интерпретации этой истории. Если Иуда преследовал

корыстную целью, то почему ей не могла послужить и религиозная идея? Скорее всего, Иуда безуспешно уговаривал Иисуса, подобно Его братьям (Ин. 7:2-10), проявить все Его способности перед власть имущими людьми с целью убеждения их в Его Мессианстве. Наконец, он решил просто заставить Иисуса проявить такие чудеса под угрозой смерти, почему и просил воинов вести Его осторожно (Мк. 14:44). Это хорошо объясняют слова Иисуса: «Поцелуем ли предаешь Сына Человеческого?» (Лк. 22:48). То есть Иуда считал Его Божьим Сыном даже в этот момент и к тому же назвал Его Равви (Мк. 14:45). Возможно, поэтому вместе со стражей в саду мы видим и множество других людей, хотевших увидеть, как это произойдет.

12. Детерминизм (от лат. «детермино» — определяю) — учение об изначальной предопределенности всех происходящих в мире явлений и событий. В зависимости от того, кто выступает в роли субъекта и объекта детерминации, она имеет ряд разновидностей: теологический, генетико-психологический, социально-исторический и физический. В случае, когда отрицается любая возможность непредсказуемого поведения, он превращается в фатализм. В истории мысли, однако, существовали различные мнения о возможности совмещения категорий необходимости и случайности. Например, в учении древнееврейской секты ессеев, некоторых гностических и средневековых ересей, в учениях Апостола Павла, а позднее Лютера, Цвингли и Канта представлена позиция «внешнего предопределения», согласно которой в своей физической сфере существования человек жестко детерминирован, тогда как в духовной (моральной) — свободен.

13. Автор имеет в виду современное влияние экзистенциальной формы секуляризма на христианство, выразившееся в возникновении ряда модернистских религиозных течений в протестантизме, отталкивающихся от тезиса «смерти Бога». Теологи «смерти Бога» видят свое призвание в отказе от традиционной формы христианства, возлагающего свои надежды на сверхъестественное вмешательство Бога в решение общественных и личных проблем современных людей. Вместо этого они ратуют за евангельскую мораль, требования которой достаточны сами по себе для освобождения человечества и могут быть осуществлены усилиями нерелигиозных людей. Согласно теологии «смерти Бога», бытие Бога недоказуемо, а само это понятие является лишь способом выражения веры людей и не более. Однако, ввиду больших расхождений между сторонниками этого религиозного учения, оно так и не смогло предоставить никакой альтернативы ортодоксальному протестантизму. Основные представители: Ф. Бонхеффер, У. Гамильтон, Т. Альтицер.

14. Данного юридического подхода в еще большей мере придерживался и еще один крупный представитель западной церкви, Августин (354-430). Однако в области применения искупления все они придерживались мнения о преобразующей природе благодати Божьей, которая действует постепенно, а в случае с Августином еще и неотразимо.

15. Также Ансельм учил, что поскольку Жертва Христа с лихвой перекрывает вину всего количества людей, остается некий «остаток» Его заслуг, который Христос и раздает в виде различной степени «благодати», т.е. не по долгу, а даром. Так в средневековой церкви воцарилась доктрина о «превосходящих» человеческий долг заслугах искупления, посредницей в раздаче которых выступила церковь. Следующим отклонением от учения Библии явилось перенесение заслуг Христа на людей, отличившихся перед церковью, а затем и с этих людей на других, ничем не отличившихся ни перед церковью, ни перед Богом. На самом же деле благодатью являются не «лишние» заслуги Христа, а сама любовь Бога, которая имеет относительно независимый от справедливости статус. Однако, несмотря на ошибочность ряда положений его учения, он верно отметил важность самого замещения.

16. Абеляр учил, что даже если смерть Христа не возмещает долг людей, все же ее необходимость может быть оправдана другой причиной. А именно: Жертва Христа демонстрирует любовь Бога к людям, проявленную не в том, что Христос что-то уплатил вместо людей, а в том, что Он перенес незаслуженное оскорбление от людей на кресте. Таким образом, Абеляр продвинул понимание искупления еще на одну ступень, уча об искуплении как выражении Божьей любви.

Он не 'верил также, что грех может быть прощен на основании «удовлетворения» Божьей справедливости. Абеляр учил, что Бог прощает грех просто по Своей воле и не требует возмещения, и конечно же, он здесь был не прав, потому что не учитывал вообще Божьей справедливости, что делало само прощение необоснованным и неоправданно снисходительным.

17. Положение абсолютного равенства Бога-Отца и Иисуса Христа в деле искупления можно признать, лишь находясь на платформе условности спасения. Именно условие «помазать косяки своего дома кровью» определяло то, что один и тот же ангел в то же самое время мог выполнять две роли: и губителя, и спасителя. Здесь избрание пророчески определялось личной верой каждого человека, причем вне зависимости израильтянин он или нет. Таким же образом объясняется то, как Один и Тот же Бог для одних людей является Спасителем, а для других — Судьей. Определение же числа спасаемых безусловным избранием ставит Бога в неловкое положение, не раскрывая причины для такого избрания, кроме того, что оно представляет собой компромисс между Судьей, требующим всех осудить, и Адвокатом, требующим всех помиловать. Таким образом, концепция безусловности спасения неизбежно ведет к тому, что Бог-Отец осуждает одних людей, а Иисус Христос спасает других.

18. «Гимны Слуги» — четыре поэтических фрагмента в пророчестве Исайи, объединенных идеей «страдающего» слуги или раба (Ис. 42:1-4; 49:1-6; 50:4-9; 52:13-53:12).

19. В Русском Синодальном переводе вместо слова «Слуга», принятом в большинстве иностранных

переводов Нового Завета, в Деян. 3:13,26; 4:27,30 стоит слово «Сын». В этих местах оригинального текста употреблено слово «пайдион», означающее уменьшительную форму от слова «пайс», которое имеет два основных значения: «юноша», «сын» и «слуга», «раб». Поскольку от второго значения нельзя построить уменьшительную форму, то предпочтение нужно отдать переводу слова «пайдон» русским термином «подросток» или «мальчик».

20. Буквальный перевод этой части стиха 2 Кор. 5:21 выглядит следующим образом: «Которого Он сделал ради («хюпер») нас грехом».

21. В этом месте Синодальный перевод следует не самым лучшим, к тому же малочисленным рукописям. В подавляющем большинстве рукописей после слова «церковь» стоит либо «Бога» (как, например, в Синайской и Ватиканской рукописях), либо «Господа» (как в Александрийской рукописи и в кодексе Безы).

22. В оригинале Гал. 2:16 слово «только» отсутствует. Частица «мэ», содержащаяся в греческом тексте, только усиливает утверждение, но не делает его исключительным.

23. Тезису «единственности» веры нет текстуальных подтверждений в Библии, что допускает возможность понимания ее как одного из условий, предъявляемых к человеку для получения им дара спасения. Вот почему в Новом Завете фигурирует другое условие, перешедшее в него из Ветхого Завета и хорошо известное уверовавшим евреям — покаяние (Лк. 13:5; Деян. 2:38; 17:30; Рим. 2:4; 2 Кор. 7:10). Но даже если и отрицать этот факт, то нельзя забывать об одностороннем использовании слова «вера» Павлом. Вера — слишком емкое понятие, и различные контексты его использования говорят о том, что оно употребляется в Писании не только в одном аспекте, постоянно подчеркиваемом Павлом, а именно «веры в» обетование Божьего прощения. В других случаях однокоренное слово «пис-тос» используется в значениях «доверие», «верность» и «посвященность», которые могут перекликаться с понятием «покаяние».

24. Арминианская концепция «правового» искупления позволяет избежать нежелательного и противоречащего природе Бога кальвинистского вывода о том, что Бог во Христе стал грехом ради спасения людей. Бог во Христе стал не грехом в буквальном смысле этого слова и не виновным за нашу вину, но лишь наказанным за наш грех, приняв его добровольно. Такая позиция нисколько не умаляет совершенного Христом на кресте, оставляя при этом за Богом основные качества Его природы без малейшего искажения, тогда как предложенная автором теория искупления лишает Бога святости по причине принятия Им на Себя нашей греховности.

25. Книга Общей Молитвы — Символ веры Англиканской церкви, составленный в 1549 году Томасом Крэнмером, Петром Мартом и Мартином Буцером. В 1552 и 1562 гг. в Книгу Общих Молитв были внесены некоторые уточнения. Доктринально этот вероучительный документ похож на Аугсбурское исповедание лютеран (1530): Священное Писание — единственный авторитет в вопросах веры; дар спасения получается людьми на основании двух условий: их покаяния и веры; оправдание осуществляется по вере человека, которая вменяется ему в праведность; добрые дела необходимы, но лишены спасительного значения.

Фактически, это вероучение англикан представляло собой умеренное изложение протестантских доктрин, избегавшее крайностей кальвинистского богословия, отстаиваемого Джоном Ноксом и другими пуританами Англии. Усилия последних привели к созданию в 1563 году еще одного исповедания Англиканской церкви, имевшего название «Тридцать девять статей». Будучи очень похожим на реформатское Шотландское исповедание (1560), оно было призвано заменить «Книгу Общих Молитв», что разделило Англиканскую церковь на две части: «высшую» (основанную на исповедании «Книги Общей Молитвы») и «низшую» (предпочитавшую более кальвинистские «Тридцать девять статей»). Влияние арминианства на университетскую среду Англии, имевшее место в середине 90-х годов XVI века, еще более обозначило различие богословских позиций этих двух направлении англиканства.

26. Экзистенциализм (от позднелат. «эксистентиа» — «существование») — одно из направлений иррациональной философии, характеризующееся пессимистическим отношением к реальности бытия. Философия «существования» возникла в начале XX века в России (Н. Бердяев, Л. Шестов), Германии (М. Хайдеггер, К. Ясперс, М. Бубер), Испании (Ортега-и-Гасет) и Франции (Ж. П. Сартр, Г. Марсель). Отталкиваясь от субъективистских взглядов С. Кьеркего-ра на природу человека и игнорирования им важности объективных характеристик человеческой жизни, экзистенциализм определяет сущность жизни человека миром его сознания, причем не подчиненного ни внешней, ни внутренней организации. Считая разум непригодным для познания подлинной истины, экзистенциализм противопоставляет ему человеческие чувства и желания со всеми их тревогами и мечтами. Только такому человеку доступна истина бытия во всей ее целостности и ценности, которая осознается человеком через переживание «пограничных ситуаций» (борьбу, страдания и смерть). Подлинное существование состоит в выборе человеком самого себя и принятия на себя его ответственности. Поэтому одиночество, свобода, страх и устремленность (интенциональность) являются характерными понятиями философии «существования».

Не имея собственной теоретико-познавательной методологии, он разделился на несколько направлений, из которых нас могут интересовать секулярный (Хайдеггер, Сартр, Камю, Баррет и Мерло-Понти) и религиозный (Бердяев, Шестов, Ясперс, Марсель и Бубер) виды экзистенциализма. Под влиянием этой философии находились и некоторые писатели (М. Рильке, Ф. Кафка и др.). В богословии идеи экзистенциализма восприняли сторонники «теологии кризиса» или «диалектической теологии» (К. Барт, Р.

Бультман, Р. Нибур), в меньшей мере (Э. Бруннер). Пауль Тиллих же целиком основывает на экзистенциализме свое богословие. Светский или нерелигиозный экзистенциализм возводит смертность человеческого существования в факт, лишенный возможности оптимистического переосмысления в перспективе. Однако, несмотря на это, человек призван стать творцом не только собственной жизни, но и собственных ценностей, что есть посягательство на Божьи права. Отрицание каких-либо жизненных принципов, убеждений и даже норм нравственности делает экзистенциализм социально и морально опасным. «Вера в себя среди отчаяния» (Ясперс) — это наилучшее, что может предложить экзистенциализм людям. С другой стороны, экзистенциализм частично перекликается с истинами Божественного Откровения, поддерживая библейские понятия о свободе воли человека и его способности осознать и востребовать предлагаемое Богом спасение (Э. Бруннер), а также неспособности решения социальных проблем политическими мерами (Р. Нибур).

В своїй ґрунтовній праці «Хрест Христа» Джон Стотт розмірковує про необхідність, сутність та силу «хреста Христового». Кожен християнин повинен знати значення теми хреста, тому що вона є наріжним каменем його віри.

Спростовуючи всі небіблійні концепції доктрини викуплення, автор показує єдино правильний погляд на смерть Христа як заступницьке покарання.

Літературно-художнє видання

СТОТТ Джон Хрест Христа
(російською мовою)
Головний редактор *Олена Кондратенко*
Літературні редактори *Ніна Макаренко, Лариса Демченко*
Теологічний редактор *Геннадій Гололоб*
Технічний редактор *Роман Дашко*
Художник-дизайнер *Володимир Соловйов*
Відповідальний за випуск *Станіслав Каспров*