

КОГДА ОТГОЛОСКИ ЗВУЧАТ СИЛЬНЕЕ ГОЛОСА

Рефлексия на книгу Ричарда Хейза
«Отголоски Писания в посланиях Павла»

Книга Ричарда Хейза «Отголоски Писания в посланиях Павла» выдвигает претензию о, так называем, «новом понимании апостолом закона» и в этом смысле дополняет исповедуемую Томасом Райтом и его сторонниками теорию «нового понимания Павла». О последней автору этих строк уже приходилось высказывать свое мнение. Теперь на очереди разбор очередного выпада против традиционного мнения о новаторской сущности сотериологии Павла и всего Нового Завета. Рассуждая над текстом Рим. 4:1, Хейз делает странный вывод: «Ключевой вопрос данной главы заключается не в том, как Авраам оправдался, а чей он отец»^[1], как будто Павел действительно различает между собой веру Авраама и нашу. Если сам Павел называет «свое» благовествование «тайной, открытой» лишь в его время, современные представители новой герменевтики не стыдятся взять на себя смелость утверждать, что преимущественно все учение Павла об оправдании перед Богом коренится в ветхозаветном богословии. И в доказательство данному тезису они приводят не ясно звучащие на эту тему тексты у Павла, а лишь его ссылки или «отголоски» на Ветхозаветное Писание. Получается, что Павел был больше

евреем, чем христианином, да и все христианство, с легкой подачи Хейза, становится лишь радикальной разновидностью иудаизма, а не даже самым примитивным христианством. Скажем прямо, что новизна мнения Хейза состоит в отрицании традиционной христианской вести о спасении даром и возвращении всего новозаветного учения о спасении к иудео-христианской (полупелагианской) ереси. Получается, Райт и Хейз готовы заменить своим новаторством новаторскую сущность учения о спасении апостола Павла. Попробуем выяснить, насколько это — библейски и рационально обоснованная претензия.

«Отголоски» и «Воображение» Ричарда Хейза

Кроме своей первой книги на эту тему, Хейз написал еще одну, имеющую интригующее название «Возрождение воображения. Павел как интерпретатор Израильского Писания». Лучшего названия и не придумать для «воображаемого» богословия Хейза! В обеих этих книгах высказывается мысль о том, что Павел в действительности не отрицал важность Закона даже в сотериологическом смысле, что подразумевает возможность спасения по делам. Нигде не говоря об этом открыто, Хейз, тем не менее, вполне ясно намекает на это.

[1] Чейз Р. Возрождение воображения. Павел как интерпретатор Израильского Писания. — Черкассы: Коллоквиум, 2012. — С. 98.

Вот как «тактично» он высказывает эту мысль: «Вера (послушание) Авраама (имеющая заместительные сотериологические последствия для тех, которые знают его как отца) должна трактоваться, прежде всего, не как пример веры для христиан, а, в первую очередь, как прообраз веры Иисуса Христа (Рим. 3:22), чья вера (послушание) ныне имеет заместительные сотериологические последствия для тех, кто знает его как Господа»¹²¹. Смешав веру с послушанием (вероятно, Закону, а ее благодати), Хейз пускается в замысловатые рассуждения о том, что наша личная вера в искупительную Жертву Христову не является спасительным средством. А коль так, приходится уповать лишь на Закон. В реальности же Павел указывает на веру, как способ обретения Божьей праведности, а не как на какие-то туманные «заместительные сотериологические последствия». Вполне по-кальвинистски Хейз подменяет личную веру человека верой (верностью) Божьей (Христовой). Хейз совершенно не воспринимает разницу между юридическим оправданием и фактическим освящением. Для него все это — одно, даже если первое является моментом, а второе — процессом. Поэтому он и не может адекватно воспринять смысл текста Рим. 10:4: «Потому что конец закона — Христос», предлагая вместо значения «конец» значение «цель», что явно противоречит контексту, в котором Павел обвиняет евреев в отвержении праведности Божьей. Если бы евреи неправильно поняли Христа лишь как «цель закона», они никогда бы не отпали от Бога. Но они неправильно поняли Христа именно как «конец закона» и по этой причине пытались «поставить собственную праведность» вместо праведности Божьей.

¹²¹ Там же, с. 99.



ОТГОЛОСКИ ПИСАНИЯ В ПОСЛАНИЯХ ПАВЛА

Ричард Хейз

В качестве оправдания Хейз обращается к союзу «потому что», считая его неуместным с традиционным использованием слова «телос», однако этот союз относится не к предыдущему, а к первому стиху данной главы, объясняя тот факт, почему евреи все еще находятся вне спасения, предложенного им во Христе. И даже если Закон вел евреев ко Христу, то все равно он привел их к тому, что отменило надобность в нем самом. Ветхозаветные воды остались позади факта новозаветного рождения, в связи с чем потеряли свою актуальность. Иначе Христос не имел бы права сказать: «А Я говорю вам...»

При этом Хейз, вслед Райту, избегает необходимости рассмотреть те места Писания у Павла, да и во всем Новом Завете, которые противоречат главному их тезису — о совместимости закона и благодати в вопросе спасения. «В реформационном толковании, — пишет

Хейз, — Закон и Евангелие... противопоставляются, что, собственно, и намеревается опровергнуть Павел в Послании к римлянам»^[3]. Но опровергали в действительности Павел противопоставление Закона и благодати в Послании к римлянам — остается лишь гипотезой Хейза, если не вообще простым выдаванием воображаемого за реальное положение вещей.

Эти богословы избрали беспроегрешную позицию — рассматривать Новый Завет в свете Ветхого вместо традиционного или реформационного подхода, действующего прямо противоположным образом. Поскольку же прямо выступить против идеи дарового характера спасения Хейз не мог, он предпочел уцепиться за цитирование Павлом ветхозаветных текстов Писания. Но разве от этого изменился общий вывод Павла, состоящий в ясном утверждении о том, что евреи «не покорились праведности Божьей» (Рим. 10:3)? Разве могут все эти «отголоски», вместе взятые, перевесить ясные утверждения Павла о том, что спасение, осуществляемое по делам Закона, невозможно, т.е. отменить собою центральную идею всего его Послания к римлянам (см. напр. Рим. 9:30-10:5; 11:6-7)? Но Хейз с завидным упрямством заявляет: «Интертекстуальные литературные связи служат отражением богословских убеждений и порождают их» (там же, с. 194). Не только «отражают», но и «порождают». А как же быть с однозначным отрицанием Павлом Закона как средства спасения? На этот вопрос Хейз не желает давать вразумительного ответа.

Не может правильно понять Хейз и текст Рим. 1:17: «Праведный верою жив будет». Опираясь на текст Септуагинты, этот современный богослов

предлагает перевод: «Праведный верностью (Моей) жив будет», идущий совершенно в разрез с вышестоящим утверждением о вере человеческой — иудея и еллина (ст. 16). Но откуда он взял то, что Павел цитировал здесь Септуагинту, а не промасоретский текст раввина Акибы? Просто Хейзу захотелось, чтобы так было. Конечно, намного удобнее поставить вопрос нашего спасения лишь в зависимость от Божьей верности по отношению к нам, а не нашей — по отношению к Богу! Отсюда и все рассуждения Хейза о «праведности Бога», а не об «оправдании Им человека». Тут не хватает только завершающего аккорда со стороны Кальвина: стопроцентная гарантия при нулевой ответственности!

Наконец Хейз подвергает сомнению смысл фразы «через веру в Иисуса Христа» в тексте Рим. 3:22, которая в оригинале звучит: «через веру (верность) Иисуса Христа». Если здесь и идет речь о верности Христа, то лишь как об образце Его верности Своим обетованиям, причем данным всему человечеству, а не только Израилю. А в своей полноте Божье послание ко всему человечеству выразилось лишь в Новозаветном Откровении. Ведь какое значение имеют обетования Божьи, данные лишь Израилю, для «всякого верующего», включая и язычников? Кроме того, здесь речь может идти и о верности Христа, проявленной Им по отношению к Богу и состоящей в том, чтобы согласиться взять на Себя грехи всего мира. В этом смысле верность Христа Богу может стимулировать проявление нашей собственной веры Ему. Причем эта вера означает доверие Богу в том, что Он останется верным Своим словам, данным не Израилю, а всему человечеству.

^[3] Там же, с. 205.

Зачем переистолковать наследие Павла?

Приземистость литературного подхода Хейза обнаруживается в недопонимании им значения самого дара апостольства Павла, имеющего право говорить нечто не только критическое в адрес Закона, но и противоположное ему, что всегда удивляло в речах Иисуса законников (богословов) того времени. Вместо этого Хейз восклицает: «Ни в одном из этих случаев (случаев цитирования ВЗ — прим. Г.Г.) Павел... не утверждает, что ту или иную идею, связанную с иудействованием, надлежит отвергнуть»^[4]. Получается, что Павла совершенно не волновала эта проблема, из-за которой он не раз подвергал свою жизнь реальной опасности! Хейз, по сути дела, лишь спекулирует на толерантном характере критики Павла обеих этих ересей, представленной в его Послании к римлянам: «иудействующих» христиан и самого официального иудаизма. В действительности мягкое отношение Павла к Закону, выраженное (в отличие от Послания к галатам) в его Послании к римлянам, объяснялось исключительно желанием удержать на своей стороне обращенных евреев, а не созданием уступок этому Закону, ошибочно усматриваемых Хейзом. Последний же, без каких-либо видимых причин решил противопоставить Павла как автора Послания к галатам, Павлу как автору Послания к римлянам, будто это совершенно разные лица.

Конечно, Хейз делает вполне библейское заявление, когда говорит: «Все мы, стремящиеся интерпретировать Павла, обязаны принимать во внимание оба аспекта его мысли: с одной стороны, он настаивает на том, что Евангелие

Иисуса Христа — это решающее и совершенно новое явление Божьей спасительной силы; с другой, указывает на то, что это явление в полной мере согласуется с тем, как в прошлом Бог по благодати действовал в среде народа Своего Израиля, и преобразуется этими деяниями минувшего»^[5]. Однако известный современный богослов не смог укрыть за этим громким заявлением свои в реальности противоречащие ему намерения.

Его выдала фраза «в полной мере». Разве Ветхий Завет выразил Новый «в полной мере»? Ветхий Завет даже не знал «в полной мере» значение такого понятия, как «благодать». Он не знал «в полной мере» ни Двух Приходов Христа на землю, ни таких доктрин как бессмертие души, сложный состав природы человека, Троица, Боговоплощение, заместительная Жертва Христа, «первородный» грех и многое другое. Скорее, Хейз говорит здесь не как экзегет, а как предубежденный богослов, тем самым дискредитирую свою репутацию библейского ученого.

Оказывается, у Хейза есть большое желание сделать из Павла лишь реформатора иудаизма вместо апостола Христова. При этом исправлению, которое приписывается Хейзом Павлу, подлежат не догматические, а лишь ритуальные и максимум этические установления Ветхого Завета. Отказывая иудаизму в обрезании, пищевых запретах, почитании субботы и в практике безудержных разводов, Павел, с подачи Хейза, обходит вниманием основополагающий вопрос: «Как же мы можем быть оправданы перед Божьим справедливым судом?» Хейз ведет себя так, будто ответ на него находится в Ветхом, а не Новом Завете. И этот, подспудно развиваемый Хейзом, тезис никак не может нас удовлетворить.

^[4] Там же, с. 202.

^[5] Там же, с. 205.

Спасение от дел?

Но не избегаем ли мы рассмотрения аргументов сторонников идеи спасения и от дел, и от веры? Давайте рассмотрим их аргументацию. Действительно, в Новом Завете мы можем найти ряд мест, якобы доказывающих необходимость совершения святых дел для обретения спасения, однако эти тексты можно рассматривать лишь в сочетании с другими утверждениями на эту тему, но никак самим по себе. Определив же в каком смысле они могут противоречить другим местам Писания, мы можем выработать обоюдно приемлемый их синтез. В любом случае, мы не имеем права отменять значение одних тестов Писания в пользу других.

Выше мы отмечали проблему, состоящую в неразборчивом смешении в некоторых текстах Писания значений таких понятий, как «оправдание» и «освящение». Здесь важно правильно расставить акцент: не дела создают или причиняют веру, но вера — дела. Поэтому если какой-либо текст Писания говорит нам о том, что верующий не может грешить или не может войти в Царство Божье с определенными грехами (см. напр. Мф, 5:8; Откр. 21:27; 22:14-15), это означает то, что он имеет истинную веру, которая производит новые дела. Однако эти же самые тексты Писания не могут выступать в роли неоспоримых свидетельств в пользу мнения о том, что спастись можно, только имея добрые дела. Почему? Потому что спасает не следствие, в роли которых выступают святые дела, а их причина, в роли которой выступает вера. Этот принцип мы применяем ко всем текстам Писания, якобы доказывающим необходимость для спасения добрых дел.

Некоторые тесты Писания объясняются при помощи тезиса об условности

нашего спасения. В данном случае речь идет о послушания веры, которое может быть выражено без совершения каких-либо внешних поступков. Например, в Мф. 6:15 сказано: «...если не будете прощать людям согрешений их, то и Отец ваш небесный не простит вам согрешений ваших». Если понимать этот текст прямо, то получается, что одной веры во Христа как своего личного Спасителя, недостаточно для спасения. Однако веру как исключительное условие спасения мы и не утверждаем. Писание говорит нам о том, спасение зависит не только от веры, но и от покаяния (см. Мк. 1:15; Деян. 20:21), которое по своему определению должно включать в себя и прощение окружающих нас лиц. Если мы принимаем в себя любовь Божью, то обязаны распространять ее вокруг себя, а не присваивать лишь «себе родимым».

Подобным же образом истолковывается и текст Мф. 7:2: «Ибо каким судом судите, таким будете судимы». Отсюда также следует, что Христос нас будет судить не только на основании нашей веры в Него как своего личного Спасителя, а и в прямой зависимости от того, как мы судили других. Наше спасение, таким образом, зависит не только от веры, а и от конкретного нашего отношения к ближним. Тем не менее, здесь нет прямого указания на дела.

Далее Христос говорил о том, что не все верующие достойны Его: «Кто любит отца или мать более, нежели Меня, не достоин Меня; и кто любит сына или дочь более, нежели Меня, не достоин Меня. И кто не берет креста своего и не следует за Мной, тот не достоин Меня» (Мф. 10:37-38). Здесь опять говорится о том, что для спасения нужна не только вера во Христа как своего личного Спасителя, но и любовь ко Христу превышает всего, и

несение своего креста. Тем не менее, эта любовь включается в понятие веры, поскольку сказано, что «любовь всему верит». Нелюбящий другого не способен ему доверять. Поэтому любовь — это неотъемлемое свойство веры или доверия. Но оно имеет отношение к делам только через посредство того же чувства.

Еще Писание говорит о том, что для входа в Царствие Небесное нужно проявлять усилия: «Царствие Небесное силою берется и употребляющие усилие восхищают его» (Мф. 11:12; ср. Мф. 10:22). Хотя кальвинисты требуют другого перевода этого места Писания, нас вполне удовлетворяет традиционный, синодальный. Тем не менее, требуемые здесь усилия могут касаться просто воли человека, а не каких-то его конкретных дел. Например, исповедать Христа перед угрозой насильственной смерти (ср. Мф. 10:32-33). Это — слова веры, но не ее дела (ср. Евр. 5:9).

Текст Мф. 7:13-14 утверждает: «Входите тесными вратами, потому что широки врата и пространен путь, ведущие в погибель, и многие идут ими; потому что тесны врата и узок путь, ведущие в жизнь, и немногие находят их». Хотя в Писании «путь» часто обозначает «жизнь», последняя не всегда сводится к внешней деятельности (см. Евр. 6:11). Кроме внешней христианин имеет и внутреннюю жизнь, которая не всегда совпадает с внешней, причем иногда вопреки нашей воли (см. Рим. 7:18-19). В нашей греховной природе существует некая духовная инерция: когда мы нажимаем на тормоза, наш автомобиль остановить сразу все равно не удастся, так что мы вынуждены некоторое время продолжать двигать в нежелательном направлении. Поэтому и сказано, что даже «...праведник едва спасается...» (1 Пет. 4:18).

Более сложный текст: «Дела плоти известны; они суть: прелюбодеяние, блуд, нечистота, непотребство, идолослужение, волшебство, вражда, ссоры, зависть, гнев, распри, разногласия, [соблазны,] ереси, ненависть, убийства, пьянство, бесчинство и тому подобное. Предваряю вас, как и прежде предварял, что поступающие так Царствия Божия не наследуют» (Гал. 5:19-21; ср. Мф. 7:21; Откр. 21:7-8). Эти люди не наследуют Царства Божьего не по той причине, что грешат, а по той, что не имеют спасительной веры, которая позволяет не грешить. Просто Павел здесь обращает внимание на последствия веры, а не на нее саму. Все это вполне согласуется с нашим тезисом об условности спасения, в роли которой не могут выступать человеческие дела или поступки. Неслучайно Павел называет святость «плодом» обращения к Богу: «Но ныне, когда вы освободились от греха и стали рабами Богу, плод ваш есть святость, а конец — жизнь вечная» (Рим. 6:22; ср. Рим. 8:10; Евр. 12:14).

Текст Евр. 10:26 говорит: «Ибо если мы, получив познание истины, произвольно грешим, то не остается более жертвы за грехи, но некое страшное ожидание суда и ярость огня, готового пожрать противников». Слово «произвольный» указывает на внутреннее отступление от Бога, а не просто внешнее. Поэтому здесь снова видна зависимость внешнего поведения от внутреннего, либо веры, либо неверия. Еще в законе Моисея было написано: «Не изливай жертвы крови Моей на квасное». Под «квасным» подразумевается порок и лукавство: «Итак очистите старую закваску, чтобы быть вам новым тестом, так как вы бесквасны, ибо Пасха наша, Христос, заклан за нас. Посему станем праздновать не со старою закваскою, не с закваскою поро-

ка и лукавства, но с опресноками чистоты и истины» (1 Кор. 5:7-8).

Мы привели здесь большое количество мест Писания, которые можно понять как указания на спасение по делам, однако этот смысл приходится согласовать с прямо противоположным, свидетельствующим о том, что спасение даруется нам по вере (см. напр. Ин. 3:16; 6:29; 20:31; 1 Ин. 5:13). Способом согласования их между собой является утверждение об условном характере спасения, исключающем в качестве таких условий совершение добрых дел. Поэтому мы не можем сказать того, что, если верующий в Иисуса согрешил, то от веры ему нет никакой пользы, так как он непременно погибнет. Напротив, если он согрешил, но в сердце своем осудил этот грех, спасение его сохраняется по его личной вере в Божью милость и прощение.

Тот факт, что освящение христианина проявляется, хотя и сразу, но не во всей своей полноте, доказывается следующим текстом Писания: «Ибо явилась благодать Божия, спасительная для всех человеков, научающая нас, чтобы мы, отвергнув нечестие и мирские похоти, целомудренно, праведно и благочестиво жили в нынешнем веке, ожидая блаженного упования и явления славы великого Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа, Который дал Себя за нас, чтобы избавить нас от всякого беззакония и очистить Себе народ особенный, ревностный к добрым делам» (Тит. 2:11-14). Тот же Тит говорит о незаслуженном характере Божьего спасения: «Он спас нас не по делам праведности, которые бы мы сотворили, а по Своей милости, банею возрождения и обновления Святым Духом, Которого излил на нас обильно через Иисуса Христа, Спасителя нашего, чтобы, оправдавшись Его благодатью, мы по упованию соделались на-

следниками вечной жизни» (Тит. 3:5-7). Это значит, что спасение наше зависит от пребывания в нашем сердце Духа Святого, что иначе называется возрождением. И хотя огорчить Его могут наши мертвые дела, все же изгнать Его из нашего сердца могут лишь неверие и отказ от покаяния. Поскольку же Дух Святой действует через совесть человека, Писание говорит: «имея веру и добрую совесть, которую некоторые отвергнув, потерпели кораблекрушение в вере...» (2 Тим. 2:19). Добрая совесть не может мириться с присутствующим в жизни грехом. Поэтому либо она замучает человека, либо он заглушит свою совесть.

* * *

Хейз смог выступить с сомнительной идеей переиначивания учения апостола Павла о спасении по той простой причине, что подверг сомнению дар его апостольства, способный толковать Священное Писание евреев не так, как это делает сам Хейз. По этой причине этот современный богослов предпочел видеть в Павле лишь реформатора иудаизма, но не безупречного выразителя Божественного Богооткровения. Это дало ему основание попытаться вложить в уста апостола идеи заурядные, с точки зрения каждого иудея. Между тем, ортодоксальные иудеи не раз подстерегали Павла вовсе не по той причине, что он хотел примирить между собой Закон и благодать, а по той, что он их противопоставил до самых крайних границ. И «камнем преткновения» для иудеев стал новозаветный тезис о спасении по благодати, а не по закону, по вере, а не по делам. И именно здесь «воображаемая» теология Хейза показала всю свою несостоятельность, в своей безуспешной попытке сделать «отголоски» Ветхого Завета единственным ключом к пониманию голоса Нового.

Генадий Гололоб