

Альманах
богословский
и церковно-общественный
в помощь катехизации
и духовному воспитанию
молодежи

Альманах БОГОМЫСЛИЕ

ВЫПУСК ПЯТЫЙ

за 1994

Семипечатный журнал — № 5 за 1994 г. — 128 с. (включая приложения)
Издательство «Богословский альманах» — Одесса, 1994 г.

Альманах «Богословские мысли» — это журнал, который призван служить делу проповеди и духовного воспитания молодежи в Украине и abroad, а также служить источником информации о деятельности и жизни евангельских христиан-баптистов в Украине.

Генеральный редактор: В.В. Давыдов
Редактор: В.А. Давыдов
Корректор: В.К. Давыдов
Секретарь: Ж.А. Давыдов



*"Лишь мысль к Тебе
взнеслась желает,
в Твоем величье исчезает,
как в вечности прошедший миг"*

(Г.Державин)

БОГОМЫСЛИ

Альманах «Богомысли». Вып. №5 — Одесса: Богословская
Семинария ЕХБ, 1994. — 256 с. (аннот. статей на рус. и англ.).
ISSN 0135 — 5473.
Регист. КП №501.

Альманах "Богомысли" — периодическое издание, имеющее цель описать и развить богословскую мысль русскоязычного Евангельско-баптистского братства. Журнал рассчитан на сравнительно узкий круг читателей, интересующихся библейским богословием. В нем публикуются размышления над Словом Божиим, делами Божиими в истории, в обществе, в человеке и окружающем мире, анализируется богомыслие в литературе.

Ответственный редактор *С.В.Санников.*

Редактор *Л.А.Голодецкий.*

Корректор *Л.К.Пасечник.*

Операторы *Ж.Азимова, А.Зотова.*

Содержание

ПЕРВЫЕ ВЫПУСКНИКИ И РАБОТЫ

ПЕРВЫЕ ВЫПУСКНИКИ - ПЕРВЫЕ РАБОТЫ *С.В.Санников* 5

I. РАЗМЫШЛЕНИЯ НАД СЛОВОМ БОЖИИМ

ЧЕЛОВЕК КАК ОТРАЖЕНИЕ ОБРАЗА БОЖЬЕГО. *Н.Г.Чернякевич* . . . 14

ТЕКСТОЛОГИЧЕСКИЕ ВОПРОСЫ

ПО ПОСЛАНИЮ К ЕФЕСЯНАМ. *А.М.Копытюк* 71

II. БОГОМЫСЛИЕ В ИСТОРИИ

ВЗГЛЯДЫ РЕФОРМАТОРОВ НА ПРИРОДУ ЦЕРКВИ. *И.П.Дронов* . . . 97

ТРИ ВЕКА ГНОСТИЦИЗМА. *В.Л.Харламов* 162

III. ПРОМЫСЕЛ БОЖИЙ В ЦЕРКВИ И В ОБЩЕСТВЕ

МЕТОДИЧЕСКИЕ ПРИНЦИПЫ

БОГОСЛОВСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ. *А.М.Карнаух* 185

ЖАНРОВОЕ СВОЕОБРАЗИЕ

ХРИСТИАНСКОГО РАДИОВЕЩАНИЯ. *М.Д.Пейтер* 219

IV. ИНФОРМАЦИЯ

ПРОГРАММА «МАГИСТР-ЭКСТЕРН» 249

ОБ УСЛОВИЯХ ПОСТУПЛЕНИЯ В ОБС на 1996-1997 уч. г. 250

ОТКРЫТОЕ ПИСЬМО 252

АННОТАЦИИ СТАТЕЙ и НАШИ АВТОРЫ 254

“Во всех путях твоих познавай Его, и Он направит стези твои” (Притчи,3:6)

АВТОРАМ И ЧИТАТЕЛЯМ

Альманах “БОГОМЫСЛИЕ” — периодический богословский журнал Евангельских христиан-баптистов, учрежденный Одесской Богословской Семинарией ЕХБ. Распространяется альманах через издательство “Богомыслие” по церквам и индивидуальным заказчикам. Подписка на журнал не оформляется. Осуществляется рассылка по почте на основании коллективных и индивидуальных заявок, которые нужно присылать на адрес издательства. Миссия альманаха в том, чтобы быть своеобразным катализатором, возбуждающим перо пытливого богопознания. Нам хотелось бы дать простор богомыслию современных верующих, которые являются членами наших церквей. Мы желаем развить неповторимую особенность русскоязычного богословия. Поэтому, в альманахе публикуются статьи, написанные только в нашем братстве. Редакция публикует работы выражающие понимание Евангельских христиан-баптистов, но при этом поощряются различные подходы и взгляды, не выходящие за рамки догматики, принятой в нашем братстве (1 Кор.11.19; Фил.3.15). То есть, публикуются разномыслия, не переходящие в ересь.

Мы публикуем традиционные размышления над Словом Божиим — Библией; размышления над делом Божиим в церкви и в отдельном человеке (т. е. экзистенциальное, а иногда и психологическое богословие); анализ дел Божиих в мире, в обществе, в жизни различных групп людей. Большой удельный вес занимают исторические и историко-богословские работы. Нас также интересуют статьи, посвященные делу Божьему в литературе, искусстве. Приоритет редакция отдает статьям, посвященным актуальным проблемам духовной жизни верующих.

Новым явлением в жизни нашего братства является появление молодого поколения братьев, получивших высшее образование в области академического богословия. Среди них есть немало способных авторов, делающих первые самостоятельные шаги в богомыслии, в чем можно убедиться на примере работ вошедших в данный выпуск альманаха. **Редакция альманаха приглашает богословские Школы нашего братства присылать для публикации дипломные работы своих выпускников.** Мы надеемся, что это послужит для начинающих авторов хорошим стимулом к подлинному богомыслию и богословию.

Статьи, представляемые к публикации в альманахе, должны отличаться по форме и структуре изложения от обычных духовных размышлений, рефератов и записанных проповедей, и должны характеризоваться: духовностью содержания и изложения; высоким уровнем анализа и обобщения с позиции консервативного богословия; глубокой проработкой и анализом литературы по теме исследования (сюда входит составление краткого обзора по теме, история вопроса, анализ основных точек зрения по данному вопросу); многосторонним раскрытием темы исследования. Помимо оригинальных статей, редакция принимает к рассмотрению рецензии на новые книги, вышедшие в нашем братстве, литературные или научно-богословские обзоры, библиографии по отдельным темам и вопросам.

Напоминаем, что рукописи в альманах принимаются в 2-х экземплярах объемом от 25 до 60 стр. машинописного текста через 2 интервала на листах формата А4, с одной стороны с широкими полями справа. Рукописи, написанные от руки, не принимаются. В конце статьи должен быть приведен полный список цитируемой литературы с точными библиографическими данными (фамилия и инициалы автора, полное название источника, место издания, издательство, год, общее количество страниц). После каждой цитаты должна быть приведена ссылка на источник, с указанием цитируемой страницы. Статья должна отражать точку зрения автора, который выступает только от своего имени, поэтому каждая статья должна быть подписана, с указанием фамилии, имени, отчества автора, его полного почтового адреса и телефона, а также с краткими сведениями о нем: членство в поместной церкви, род занятий, богословские интересы, наличие публикаций (с указанием изданий, где опубликованы работы автора).

Редакция может редактировать рукописи, согласовывая окончательный вариант с автором. При этом мы не несем ответственности за авторское понимание Писания, которое часто отличается от мнения редакторов.

Ваши статьи, отзывы, рекомендации по содержанию журнала присылайте по адресу:

Украина, 270066, г.Одесса-66, п/я 3, “Богомыслие”.

“Bogomyslye”, P.o. box 3, Odessa, 270066, Ukraine.

Мы желаем мира всем нашим читателям и авторам, нуждаемся в ваших молитвах, ждем ваших статей, отзывов, рекомендаций и напоминаем слова Григория Богослова:

“Смертные! рассуждая о Боге, любите меру в слове”.

Пятый выпуск Альманаха "Богомыслие" целиком посвящен выпускникам Одесской Богословской Семинарии. В нем опубликованы шесть работ на соискание богословских учебных степеней. Таким образом читателю предоставлена возможность самому оценить уровень этих работ и иметь некоторое представление о современном этапе развития богословской мысли евангельско-баптистского братства.

ПЕРВЫЕ ВЫПУСКНИКИ — ПЕРВЫЕ РАБОТЫ

С. В. Санников

История Одесской Богословской Семинарии начинается с августа 1989 года, когда была создана Одесская Библейская Школа, на базе которой в январе 1991 года открылась первая богословская программа. Цель существования Семинарии в Одессе была определена в том, чтобы сбалансировать развитие практического обучения служителей с развитием серьезного академического богословия. Путь реализации этой задачи был определен не в том, чтобы одних и тех же людей подготовить всесторонне: как практиков, способных организовывать новые церкви и нести служение в них, и одновременно как теоретиков, способных писать богословские труды, читать Писание на языках оригинала и быть знакомыми с историей, теорией и практикой богословской мысли. Такой путь представлялся почти невозможным. Поэтому был выбран путь раздельного обучения в соответствии с талантом каждого студента. Как и написано: *"Он поставил одних Апостолами, других пророками, иных Евангелистами, иных пастырями и учителями, к совершению святых на дело служения, для созидания тела Христова"* (Еф.4.11-12). То есть подготовить одного ко многим видам служения в церкви гораздо сложнее, чем подготовить каждого к особому виду служения. Поэтому в Одесской Семинарии была принята следующая модель обучения: вместо базовой подготовки всех по всем видам служения, с преимущественной ориентацией на пасторское, в Одессе развивается многопрограммное обучение. Безусловно, все программы имеют общий базис, однако студент, выбирая определенную программу, уже знает свою специализацию или направленность служения.

В настоящее время Одесская Богословская Семинария предлагает **5** программ обучения разных уровней: три более практические программы:

- трехгодичная подготовка проповедников;
- трехгодичная подготовка учителей воскресных школ;
- одногодичная подготовка благовестников;

а также две более академические программы:

- четырехгодичная подготовка бакалавров богословия;
- одногодичная подготовка магистров богословия (на базе четырехлетней программы "Бакалавр богословия").

В настоящее время во всех программах Семинарии обучаются ок. 200 человек.

Подобная стратегия уже дала первые положительные результаты. Из более чем 200 выпускников, завершивших обучение в нашей Школе за истекшие 5 лет, более 90% несут практическое служение в качестве пресвитеров, проповедников, миссионеров, организаторов новых церквей, а также руководителей, основателей и преподавателей воскресных школ для детей и взрослых, детских клубов, кружков, а также наставников молодежи, преподавателей нравственности в общеобразовательных школах Украины, Молдавии и других стран.

Восемнадцать братьев были подготовлены к служению в области академического богословия. Таким образом, мы можем благодарить Господа за то, что впервые за почти 130-летнюю историю евангельско-баптистского движения на территории бывшего Советского Союза, в 1995 году появились братья, которые, не выезжая за границу и не теряя органической связи с церквями братства, получили специальную подготовку и степени бакалавров и магистров богословия. Эти братья смогут самостоятельно проводить богословские исследования, писать книги, преподавать в учебных заведениях братства. Почти пять лет они изучали Библию, богословие, древние и современные языки. Программа их обучения была построена таким образом, что, получив библейский и богословский базис, они имели возможность специализироваться в той области богословского знания, которая была им ближе всего, в которой они острее чувствовали Божье откровение и личный интерес.

Восемь из шестнадцати студентов, имеющие до поступления в Семинарию высшее или неполное высшее образование, а также высокую академическую успеваемость после 3-го курса, представили работы на соискание степени "Бакалавр богословия". Зачетные листы по всем богословским дисциплинам, которые они изучали, а также сами работы были направлены в один из университетов США – Pacific International University (USA, Missouri, Poplar Bluff), где они были признаны достойными богословских степеней. Последний год эти 8 студентов писали работы на соискание степени "Магистр богословия". Таким образом, 8 человек, получившие степень "Бакалавр богословия" от Pacific University написали за годы обучения в Одессе две работы, но от Одесской Семинарии они получили только одну степень – "Магистр богословия".

Специализация первых выпускников богословской программы разнообразна, как разнообразна и их география. Ниже приводится сводная таблица, показывающая богословские интересы выпускников 1995 года.

1. Абрамов Александр Николаевич (г. Москва)	Эсхатология и апокалиптика	<i>Бакалавр богословия</i>
2. Ашанин Алексей Степанович (г. Ульяновск)	Греческий язык Нового Завета	<i>Магистр богословия</i>
3. Дронов Игорь Павлович (г. Херсон)	Историческое богословие	<i>Бакалавр богословия</i>
4. Дубчак Илья Васильевич (г. Кишинев)	Хринология	<i>Бакалавр богословия</i>
5. Дудкин Эммануил Валентинович (г. Донецк)	Пасторское богословие	<i>Бакалавр богословия</i>
6. Карнаух Александр Модестович (г. Ташкент)	Христианское образование	<i>Магистр богословия</i>
7. Копытюк Александр Михайлович (г. Чимкент)	Греческий язык Нового Завета	<i>Бакалавр богословия</i>
8. Лелюх Юрий Александрович (г. Норильск)	Историческое богословие	<i>Бакалавр богословия</i>

9.	<i>Пейтер Мирослав Дмитриевич</i> (Закарпатская обл.)	Христианское радиовещание	<i>Магистр богословия</i>
10.	<i>Подболотов Сергей Николаевич</i> (г. Владимир)	Богословие Ветхого Завета	<i>Магистр богословия</i>
11.	<i>Помазков Владимир Алексеевич</i> (г. Орел)	Иврит Ветхого Завета	<i>Магистр богословия</i>
12.	<i>Розанов Александр Георгиевич</i> (г. Москва)	Миссиология и евангелизм	<i>Магистр богословия</i>
13.	<i>Сойко Роман Петрович</i> (г. Ровно)	Церковное руководство и управление	<i>Бакалавр богословия</i>
14.	<i>Тарасенко Виктор Григорьевич</i> (г. Барнаул)	Гомилетика	<i>Магистр богословия</i>
15.	<i>Харламов Владимир Львович</i> (г. Москва)	Патристика	<i>Магистр богословия</i>
16.	<i>Чернякевич Николай Григорьевич</i> (Львовская обл.)	Антропология	<i>Магистр богословия</i>

В этом выпуске альманаха мы не имеем возможности поместить все 24 дипломные работы наших выпускников. Во-первых, это связано с объемом. Некоторые работы имеют до 300 страниц машинописного текста, что превышает объем всего альманаха. Вторая и более важная причина в том, что многие из этих работ носят очень специальный характер. Особенно это связано с изысканиями в области греческого языка и иврита. Мало кто из читателей нашего Альманаха будет способен с интересом вникать в анализ грамматических конструкций отдельных слов, синтаксис фраз и предложений древних языков, в причудливые задачи применения отдельных терминов и их трансформации в истории. Это может показаться пустой и ненужной работой. Однако без подобной скрупулезной и скучной работы невозможно противостоять богословским ошибкам и искажениям текста, которые сплошь и рядом наблюдаются в наши дни. Без знания истории и текстуального анализа трудно аргументировано защитить консервативное богословие от атак либерализма и секулярного мышления, которые в наукообразных одеяниях с менторской снисходительностью предлагают ложные теории, разоблачить которые, не указав на ошибочность посылки, неточность метода, а иногда и на научную недобросовестность, очень нелегко. Поэтому нам крайне необходимы точные научные исследования, однако они совсем не интересны широкому кругу читателей.

Третья причина, по которой отбирались только некоторые работы, в том, что Альманах имеет своеобразную структуру разделов, которую нам бы не хотелось нарушать. И последнее: 6 из 24 работ, предлагаемые вашему вниманию, публикуются в сокращенном журнальном варианте. Чаще всего в них опущены обязательные для дипломных работ разделы, такие как: подробный анализ литературы и источников по данному вопросу, детальная постановка проблемы, специфический текстуальный анализ и т.д. Однако, нам хотелось бы представить каждую работу, чтобы читатели альманаха могли более глубоко ознакомиться с кругом проблем, изучаемых в Семинарии, и принять участие в подготовке следующих выпусков альманаха.

Мы приглашаем к сотрудничеству другие богословские учебные заведения, которые хотели бы опубликовать в Альманахе дипломные работы своих учащихся.

Ниже дается краткое представление дипломных работ выпускников первого набора Семинарии (1990 - 1995 гг.) без критического анализа и обобщения¹.

Абрамов Александр Николаевич, *"Иудейская апокалиптическая литература и ее влияние на некоторые аспекты христианства"* (30 с.).

В этой самой короткой, но насыщенной и лаконичной работе была поднята проблематика, которая ранее не исследовалась в нашем братстве. Автор рассматривает книги, написанные в межзаветный период в Палестине, которые были посвящены описанию конца света, периода катастроф и судов Божиих, приходу Мессии. Его главное внимание было сконцентрировано на самых известных иудейских апокалипсисах, на книге Еноха, Третьей книге Ездры, книге Вознесения Моисея, апокалиптических частях книги Даниила, книге Откровения Иоанна. Он показал характерные черты иудейской апокалиптики и ее отличие от пророческой литературы, которая не столько возвещала будущее, сколько пыталась остановить людей от заблуждения и исправить их. Апокалиптиков мало интересовало спасение людей, их надежда лежала в будущем. В работе дан хороший анализ исторической среды возникновения апокалиптики и ее основные представления. Особое внимание автор уделил образу Мессии в этой литературе и показал как эта литература подготовила общество того времени к приходу истинного Спасителя – Христа.

Ашанин Алексей Степанович, *"Анализ 20-ти английских переводов Назорной проповеди в сравнении с греческим оригиналом"* (72 с.). Вторая работа: *"Анализ 7-ми русских переводов Назорной проповеди в сравнении с греческим оригиналом"* (91 с.).

Эти две работы, по сути, составляют один цельный труд, смысл которого состоит в отработке техники и методологии анализа известных русских и английских переводов Нового Завета. Автор провел уникальное по обширности и глубине анализа сравнение переводов (27 переводов!), правда, сравнительно небольшого, но законченного по смыслу отрывка Священного Писания – 5, 6 и 7 глав Евангелия от Матфея. Столь обширного и скрупулезного исследования не предпринималось даже в англоязычной литературе. Им был проведен хороший историко-лексический и богословский анализ отрывка и сделан обработанный экзегетический перевод. Все переводы были разбиты на 4 группы в соответствии с целями, которые ставили перед собой переводчики: 1) буквальные переводы; 2) разговорные или идиоматические переводы; 3) переводы на упрощенный язык; 4) расширенные переводы.

В результате анализа были показаны преимущества и недостатки каждой версии. Среди английских переводов наименьшее количество неточностей обнаружено в Revised NRSV (7 неточностей). Среди русских переводов лучшими оказались Синодальный перевод и перевод Кассиана, которые хотя и имеют отдельные неточности и шероховатости, все же стоят ближе всего к оригиналу. Другие русские версии, в порядке убывания точности перевода, можно расставить следующим образом: перевод Кузнецовой, перевод "Слово Жизни", затем "Благая весть", перевод Лутковского и перевод Вишенчука. Одним из важных выводов работы стало заключение, что невозможно какой-то один вариант перевода назвать лучше остальных, ибо каждый из них имеет свои достоинства и свои недостатки, свои собственные цели и область применения. Однако для догматических споров лучше использовать RSV на английском языке и перевод Кассиана на русском языке. В работах даны ценные советы переводчикам и приведена библиография более 100 наименований.

¹ В настоящее время одним из исследователей Фуллоровской Семинарии проводится анализ современного состояния богословской мысли русскоговорящего евангельско-баптистского братства на основе коллекции, большую часть которой составляют работы, собранные редакцией Альманаха "Богомыслие" и учебной частью ОБС. Результаты этого анализа в сокращенном виде будут опубликованы в следующих номерах нашего Альманаха.

Дронов Игорь Павлович, *"Экклезиология церквей протестантской реформации"* (73 с.). Работа публикуется в сокращении в данном номере Альманаха.

Дубчак Илья Васильевич, *"Иисус Христос как Агнец и Первосвященник в послании к Евреям"* (223 с.). Библиография — 36 ист.

В своей работе автор показал труд Иисуса Христа по совершению искупления рода человеческого. Для раскрытия этого вопроса он подробно анализирует лингвистическое, историческое и богословское употребление главных понятий искупления, таких как: умиловление, жертва, примирение, освобождение, замещение, послушание и др. А также он разбирает порядок, процесс, значение, смысл и атрибуты иудейского жертвоприношения, особо останавливаясь на категории "Агнец". Большое место в работе уделяется понятию "Первосвященник" как в иудейском, так и в эллинистическом мире. Много внимания уделяется историческому рассмотрению проблем христологии, особенно христологическим дискуссиям консервативного и либерального богословия, проводится анализ воззрений Шлейермахера, Тиллиха, Эриксона, Стронга, Стотта, Беркхофа и других ученых по поводу труда Иисуса Христа как Жертвы и как Первосвященника, приносящего эту Жертву, показано превосходство новозаветного служения над ветхозаветным.

Дудкин Эммануил Валентинович, *"Теория и практика пасторского консультирования молодежи в возрасте 19-25 лет"* (56 с.)

Работа посвящена мало описанной в русскоязычной литературе области — "пасторскому консультированию" и состоит из двух частей. В первой, более теоретической части, затрагиваются общие вопросы консультирования как специальной области душепопечения. Автор отмечает важность знания и правильного использования психотерапевтических приемов в соответствии с библейским пониманием роли пастора как "врачевателя души", "ибо пастор не может выбрать: консультировать ли ему пришедшего к нему человека или не консультировать. Он может только выбрать: консультировать ли ему с хорошей теоретической подготовкой и практическими навыками или без оных". К сожалению, многие пресвитеры наших церквей становятся хорошими консультантами, пережив много ошибок и неверных действий. Автор считает, что пасторское консультирование — это сплав науки и искусства, которому можно научиться, но к совершенству можно прийти только через практику, причем консультант и слушатель должны встретиться в момент консультирования с третьей личностью — Духом Святым, Который один может помочь в беде. Автор детально анализирует процесс консультирования, личности, участвующие в этом процессе, историю консультирования и методы, применяемые при консультировании. Вторая часть работа посвящена конкретному социально-психологическому исследованию проблем молодежи II Одесской церкви ЕХБ. Автором было проведено соответствующее исследование методом интервьюирования, обработаны его результаты, показаны проблемы молодежи и некоторые пути их решения.

Карнаух Александр Модестович, *"История духовного образования в России"* (52 с.). Вторая работа: *"Принципы организации богословского образования"* (73 с.) — публикуется в настоящем выпуске Альманаха в сокращенном варианте.

В первой работе автор дает общее представление о главных тенденциях и этапах развития духовного образования в целом и, в частности, показывает историю духовного образования в России. В работе показано отличие языческого образования от христианского, проведено сравнение восточных и западных школ между собой, возникновение богословия как науки и предмета преподавания. Рассматривается образование как в средневековых университетах, так и во времена Реформации. Главное внимание уделяется духовному образованию в России, начиная с эпохи Петра I. В

это время происходила первоначальная организация духовных школ, устанавливается учебная программа и воспитательная работа. При Екатерине II происходит переосмысление этой системы и ее первые реформы, а во времена Александра I началось коренное переустройство – все духовные школы были поставлены на единую, общую основу, разработанную специальной Комиссией Духовных Училищ, изменилась вся система управления и обучения. С 1840 г. началась, так называемая, Протасовская реформа, при которой обучение в духовных школах пытались сделать более практичным. Но многие нововведения графа Протасова оказались невыполненными, и возникла необходимость новой реформы, которая и была проведена в 60-х годах прошлого века.

Копытюк Александр Михайлович, "Текстологические заметки к посланию Ефессянам" (90 с.).

Данная работа представлена в настоящем выпуске Альманаха в сокращенном журнальном варианте, в котором опущен грамматический и синтаксический разбор ключевых слов и фраз греческого текста послания к Ефессянам.

Лелюх Юрий Александрович, "Византийское христианство в период от разделения церкви до падения Константинополя" (198 с.).

Данная работа освещает как бы "белое пятно" в истории христианства после разделения церквей в 1054 г. до падения Константинополя от турецкого нашествия в XV веке. Большинство книг по истории христианства, особенно англоязычных, умалчивает о восточном христианстве этого периода. Поэтому данная работа представляет большой интерес для нашего братства. В работе исследуются вопросы религиозно-нравственного состояния византийского общества, проведение и порядок богослужений, их синкретизм с язычеством, отношение государственной власти к церкви, приведшее к прямому руководству церковью со стороны императоров. Много внимания в работе уделяется взаимоотношениям восточной и западной церковью. Показаны некоторые причины враждебности греков и латинян, их богословская полемика и, вместе с тем, приведены свидетельства продолжения союза греков и латинян на неофициальном уровне. Большой раздел в работе посвящен богословию этого периода. Подробно разбираются истоки апофатического богословия и его основатели – Григорий Палама и др., анализируется роковое значение победы исихазма для судеб балканских народов в период нарастания турецкой опасности. Значительное место уделено анализу византийской культуры (изобразительной, музыкальной, архитектуры) в эту эпоху. Приведена обширная библиография (112 наименований).

Пейтер Мирослав Дмитриевич, "Сущность христианского радиовещания" (57 с.).
Вторая работа: *"Жанры христианского радиовещания" (64 с.)* – помещена в сокращенном виде в данном выпуске Альманаха.

Борис Зудерман (Трансмировое радио) начал свою рецензию на первую работу словами: "Предлагаемый труд является первопроходческим в русском христианском радиовещании". Целью работы было описание характеристик, правил и норм христианского радиовещания, как коммуникативного процесса, включающего в себя божественный, человеческий и технический факторы. В исследовании дается краткий исторический обзор развития христианского радиовещания, начиная от пионеров радиоевангелизма начала века П.Рейдера и Р.Брауна, до наших дней, когда христианское радиовещание начало бурно развиваться на территории бывшего Советского Союза. В этой работе рассматривается радиовещание как специфический вид коммуникации. Анализируются особенности христианской радиокommunikации, которая, в отличие от светской, включает в себя как человеческую, так и божественную сторону общения. Подробно рассматривается радиовещательный процесс по диаграмме Лос-

велла, анализируется объект радиоотражения — истина о Боге, о Библии, об окружающем мире; система радиоотражения, состоящая из эфирного канала, слушателя и коммуникатора, а также цели христианского радиовещания: евангелизационная, духовно-назидательная, учебно-просветительная и информационная. В результате работы выведено определение христианского радиовещания как провозглашения Слова Божьего, включающего его характерные черты и свойства. При этом вся работа имеет строгое библейское обоснование и подкреплена практической работой автора в радиостудии Семинарии по созданию серии оригинальных радиопрограмм на украинском языке.

Подболотов Сергей Николаевич, "Примитивные верования — как поиск потерянного Божьего откровения" (117 с.). Вторая работа: "Религиозный синкретизм Израиля в Ветхом Завете" (206 с.).

Первая работа, как и многие другие дипломные работы, является в евангельско-баптистском братстве новаторской попыткой описать, осмыслить историю религий с точки зрения консервативного библейского богословия. Автор пытается осветить историю развития религиозной мысли человечества в период от потопа до времен Авраама на основе литературных памятников: древних мифов, сказаний, трактатов Ассирии, Египта, Индии. Основная философская посылка автора заключается в радикально новом подходе к теории происхождения и развития примитивных верований. Традиционно, в истории религии развивалось несколько подходов к религии первобытного человека: анимизм (Эд. Тайлор), исходящий из веры в духовные сущности (души) всего окружающего; тотемизм (проф. Дюркгейм), раскрывающий коллективный, социологический базис первобытной религии; магизм (Дж. Фрезер), заключающийся в попытках подчинения окружающего мира посредством обрядов, заклинаний и других действий. Эта теория активно пропагандируется в трудах по истории религии о. Ал. Меня. Однако все они исходят из предположения, что человек ищет Бога, стоящего безучастно вдали. Библейский подход заключается в том, что человек имел ясное и полное представление о Боге и после грехопадения, безусловно, был монотеистом и только грех привел его к политеизму, из которого он выходил с помощью Божьего откровения. Этим объясняются очень ранние следы монотеизма. Автор, анализируя религию Шумера и их литературные памятники, особенно "Эпос о Гильгамеше", ассирийско-вавилонское верование, примитивные религии Египта и их литературные памятники — "гимны Нилу", "гимны Амону-Ра", "Беседы разочарованного со своей душой", а также литературные памятники Индии этого периода — Риг-Веды и др., приходит к выводу, что в них прослеживаются следы Божьего откровения, данного Адаму и Еве. Библиография — 26 ист.

Вторая работа является логическим продолжением предыдущей. В ней последовательно рассматривается взаимоотношение религии откровения — монотеизма Израиля — и языческих верований окружающих народов от Авраама до вавилонского пленения. Автор последовательно и убедительно отвергает взгляд критической школы, по которому монотеизм Израиля возник благодаря длительному процессу религиозной эволюции (Ю. Вельгаузен, Ренан и др.). Анализируя религию Израиля и особенно закон Моисеев, автор показал ее уникальность, неповторимость и отличие от религии окружающих народов того времени. Однако Израиль постоянно уклонялся в идолопоклонство и политеизм и, что гораздо сложнее, в синкретизм, т.е. в такой вид религиозного поклонения, который отличался от простого политеизма, где язычник произвольно выбирает объект поклонения. Синкретизм характерен главным образом для монотеизма и опасен тем, что смешивает истинное поклонение с ложным, т.е. добавляет к истине ложь. Таким образом, анализ синкретизма очень актуален и в наши дни, т.к. показывает опасность смешения. Библиография — 35 ист.

Помазков Владимир Алексеевич, *"Грамматика древнееврейского языка Ветхого Завета"* (287 с.). Вторая работа: *"Синтаксис древнееврейского языка Ветхого Завета"* (152 с.)

Обе эти работы представляют собой уникальное явление по подготовке учебного пособия по ивриту для библейских колледжей и Семинарий, т.к. со времени появления русского перевода Коссовича "Еврейской грамматики" Гезениуса в 1874 году, не предпринималось попыток написать грамматику библейского языка Ветхого Завета для русскоязычных студентов. Д-р богословия и философии по классической филологии Николай Александренко в официальной рецензии на эти работы писал:

"Работы выполнены отлично, отвечают филологическим требованиям по данному языку. Автор не претендует на оригинальность, но по описанию и разъяснению древнееврейского библейского языка, работы написаны на уровне и по объему докторской диссертации и намного превышают требования к выпускным дипломным работам. Рекомендую издать эти работы книгой-пособием для изучающих иврит".

Работы дают историю древнееврейского языка, правила грамматики с учетом дидактических особенностей изучения этого языка русскоговорящими студентами, правила синтаксиса и экзегетики текстов Ветхого завета. Все это показано на библейских примерах и образах. В настоящее время в издательстве "Богомыслие" Помазковым В.А. готовится к изданию учебное пособие "Древнееврейский язык Ветхого Завета". Ожидается, что оно будет издано в 1996 году.

Розанов Александр Георгиевич, *"Утверждение в вере как первая фаза процесса ученичества"* (99 с.). Вторая работа: *"Благовестие евангельско-баптистского братства в современной России"* (240 с.)

Обе эти работы представляют собой последовательные этапы анализа благовестия и евангелизации в современных условиях стран бывшего Советского Союза. Первая работа рассматривает начальный этап формирования новозаветного ученика как последователя Иисуса Христа. Дается определение понятия "утверждение в вере" (Follow-up), доказываются его необходимость и эффективность, поскольку этот процесс является связующим звеном между евангелизацией и ученичеством. Большое внимание уделяется практическим методам группового процесса утверждения в вере, оцениваются наиболее популярные и общепринятые в нашем братстве программы (типа Серия 2:7 и др.).

Во второй работе рассматриваются основные теоретические и практические вопросы, связанные с благовестием евангельско-баптистского братства в постсоциалистической России. Показана важность благовествования как основы существования любой христианской церкви, рассматриваются основные тенденции и проблемы в современном обществе России и роль церкви в ней, показаны духовные и физические нужды людей, дается историко-лингвистический и богословский анализ термина "благовестие". В работе изучаются стратегия и методы благовестия ранней церкви, а также традиционные и новые методы благовестия ЕХБ, используемые в настоящее время, даются практические советы по их усовершенствованию и более эффективному использованию. Предложены теоретические выводы и практические советы в деле благовестия. Библиография – 69 ист.

Сойко Роман Петрович, *"Библейские принципы административной и организационной работы в руководстве церквей"* (98 с.)

В работе собран материал, призванный оказать практическое содействие служителям в руководстве церковью. Исходным принципом для анализа является мнение, что в современных церквях бытуют те же проблемы, что и в первохристианских об-

щинах. В работе рассматривается сравнительно небольшое количество тех организационных структур и акций, которые описаны в Библии. Поскольку они не согласуются между собой, их нельзя считать нормативными, однако их тщательный анализ дает возможность сформулировать основные библейские принципы организации и администрирования. Работа завершается Символом веры, Церковным заветом, Уставом церкви и другими документами, которые могут создать нормативный базис для использования библейских принципов административной и организационной работы в практической жизни церкви.

Тарасенко Виктор Григорьевич, *"Коммуникация. Проповедь как вид речевой коммуникации"* (114 с.).

В работе делается попытка взглянуть на проповедь с нестандартной точки зрения — как вид коммуникации. В связи с этим рассматривается определение и этимология этого термина, обсуждаются различные виды коммуникации, в частности, вопросы массовой коммуникации. Особенно подробно рассматривается библейский смысл одной из составляющих коммуникации — вербального (речевого) общения человека с Богом, человека с человеком, механизм действия общения. Далее анализируется проповедь как вид речевой коммуникации, рассмотрены 7 этапов подготовки проповеди, особенно схема проповеди и процесс ее произнесения. В работе рассматривается также основная цель коммуникации — воздействие — и обсуждаются условия подготовки и процесс целенаправленного воздействия на адресата. В заключении приведены советы и рекомендации, показывающие, как можно улучшить проповедь и достичь успеха в процессе коммуникации грешника с Богом. Приведена библиография в 60 наименований. Рецензент этой работы, вице-президент Украинского Союза баптистов, В.Н.Матвиев рекомендовал эту работу для размножения с целью использования ее в качестве учебного материала при изучении предмета "Гомилетика" в Библейских Школах.

Харламов Владимир Львович, *"Новозаветные апокрифы и их влияние на христианское сознание"* (75 с.). Вторая работа: *"Гностицизм и гностическая литература"* (109 с.) — предлагается вниманию читателей в сокращенном виде.

Первая работа посвящена новозаветным апокрифам, как тому разделу христианской литературы, который претендовал на место в каноне или хотя бы на высокую роль в формировании доктрины первохристианства. Знание апокрифической литературы помогает лучше понять атмосферу ранней церкви, тех еретических влияний, которым она подвергалась. Апокрифы знакомят также с повседневной жизнью первых христиан, с их менталитетом, верованиями и представлениями, следы которых отсутствуют в канонических Писаниях, но которые, несмотря на их официальное отвержение, до сих пор сохраняют свое место и влияние в исторических церквях. В работе, на основании основных, имеющихся в исторической науке работ, описаны все разделы апокрифической литературы: евангелия, деяния, послания и апокалипсисы, а также охарактеризован исторический фон и среда, в которой эти произведения создавались. Освещается также то специфическое влияние, которое апокрифическая литература оказала на христианское сознание. Особое внимание в работе уделяется евангелиям как разделу наиболее важному в догматическом отношении и представленному наибольшим количеством произведений.

Чернякевич Николай Григорьевич, *"Сущность образа/подобия Божьего в человеке"* — (58 с.). Вторая работа: *"Человек как отражение образа Божьего"* (60 с.). Эти две дипломные работы представлены в настоящем выпуске Альманаха.

Размышление над Словом Божиим

Что такое человек? В чем сущность человеческой личности, что делает человека человеком? Человек всегда представлял сам для себя тайну, которую не могут в полной мере разгадать ни современная наука, ни философия, ни богословие. Однако уже само признание того, что человек — это тайна, является существенным открытием в исследовании природы человека. Ясно, что тайну человека нельзя раскрыть, если рассматривать человека в отрыве от его Творца. Свет в понимании природы человека может пролить только осознание того, что человек является отражением образа Божьего. Невозможно также правильно понять природу человека, если не брать во внимание, что образ Божий в человеке был искажен и извращен в результате грехопадения, после которого человек превратился в противоречивое и дисгармоничное существо. Без помощи Божьей человек не может восстановить свою истинную природу и обрести подлинный смысл своего существования. Несомненно, что, обратившись к Богу, — Тому, Кто сотворил нас и вложил в нашу природу Свой образ, — мы находимся на пути решения загадки человека: "Мы теперь дети Божьи; но еще не открылось, что будем. Знаем только, что, когда откроется, будем подобны Ему, потому что увидим Его, как Он есть" (1Ин.3.2).

ЧЕЛОВЕК КАК ОТРАЖЕНИЕ ОБРАЗА БОЖЬЕГО

Николай Чернякевич

Введение

Е уществуют две крайности в определении сущности человека. Одна из них заключается в том, что человека низводят до уровня животного, лишают его всякого величия, а другая — в том, что его возвышают до уровня Бога, превращают в меру всех вещей — наибольшую ценность. Интересно, что оба эти крайние взгляда на природу человека могут прекрасно уживаться вместе. Если исходить из положения, что человек является мерой всех вещей, как заявлял "учитель мудрости" Протагор, то он является эталоном для оценки всего мироздания, оставаясь при этом лишенным возможности дать самому себе объяснение. Понимание содержания образа Божьего в человеке позволяет избежать двух крайностей: не превозносить его до уровня Бога и не сводить его до уровня животного; т. е. найти ему надлежащее место в мироздании.

Все вопросы, связанные с пониманием человеком, не только важны, но и невероятно сложны. "С незапамятных времен человек знает о себе, что он — объект, достойный самого пристального внимания, но именно к этому объекту во всей его целостности, со всем, что в нем есть, он как раз и боится приступить. Порой он делает такую попытку, но уже вскоре, подавленный множеством возникающих здесь проблем, отступает с безмолвной покорностью и либо пускается в размышления о всевозможных материях, за исключением человека, или расчленяет этого человека, т. е. самого себя, на части, которыми удобно оперировать порознь, без особых хлопот

и с минимальной ответственностью" [4, с.75-76]. Не случайно в современном мире существует огромное множество определений, большинство которых скорее запутывает, чем объясняет понятие человека.

Так, например, мы слышим, что человек является экономическим существом. Он с головой втянут в отношения спроса и предложения. Это неопровержимый факт по отношению к современному человеку, но, в действительности, человек нечто большее, чем экономическое существо. Если человека рассматривать только с точки зрения экономики, то получается, что экономические силы оказывают основополагающее влияние на мотивы человека. Так, если человек имеет экономические возможности обеспечить себя материально, значит, он достиг своего предназначения [28, с.446-447]. Также человека представляют как социальное или политическое существо. И это ни у кого не вызывает сомнения. Вне социальной принадлежности человек перестает быть человеком, он просто не может формироваться как человек без общения с другими людьми, без общества. Вряд ли эта сторона исчерпывает полное значение природы человека. В таком случае человеческое общество ничем не отличалось бы от муравейника и люди практически ничем не отличались бы друг от друга. Также можно услышать мнение, согласно которому человека следует воспринимать только в рамках определенной национальной группы, к которой он принадлежит. Высшим предназначением человека в таком случае является исполнение гражданского долга перед народом, приверженность его идеалам, полное подчинение его интересам. Это идеология нацизма, расизма.

Существует также подход, подчеркивающий свободу человека, его способность делать выбор и рассматривающий волю человека как сущность личности. Главной целью такого подхода является освобождение личности от ограничений, для максимальной ее реализации. Согласно этому подходу основная потребность человека состоит в информации, необходимой для правильного выбора, поскольку такой подход подразумевает не только возможность и способность, но и то, что человек должен сделать. "Человек – хозяин своей судьбы и капитан своей души" – гласит лозунг этого подхода. Человека также можно рассматривать как частичку вселенной, которая находится под влиянием сил, контролирующих его, но не заботящихся о нем. Эти силы либо враждебно относятся к нему, либо вовсе безразличны, поэтому многое зависит от случая. Вследствие такого подхода, жизнь становится бессмысленной игрой фортуны. Такой точки зрения придерживаются многие экзистенциалисты. Наконец, человека можно рассматривать как половое существо и даже как высоко развитое животное, наделенное рядом особенностей. Поскольку у человека много общего в плане биологии с животными, то такой взгляд выглядит небезосновательным, и сравнение человека с животным на уровне способностей получается не всегда в пользу человека [4, с.464].

Хотя практически все из вышеперечисленных определений человека не лишены оснований, их нельзя принять за абсолютную истину. Ведь человек нечто большее, чем экономическое или социальное существо; больше, чем половое существо или биологический вид; больше, чем представитель своего народа или определенной расы; больше, чем свободное существо или частичка вселенной.

Все эти взгляды ограничены материальной стороной человеческой природы. Но нельзя впадать и в другую крайность, которая характерна для тех, кто стремится отстаивать чисто религиозную точку зрения. Для них человек представляется "духовным существом". Такое определение человека, как и многие другие, отражает только часть правды и является ограниченным, ибо упускает из внимания тот факт, что в опыте человека нет почти ничего, что было бы полностью духовным. Человек не является животным, но он не является и ангелом, он не есть исключительно духовное существо, как и не является исключительно материальным.

Наконец, библейский подход исходит из положения, что высшей ценностью является Бог, поэтому загадка человека в этой системе мышления может быть раскрыта только при соотнесении ее с Божественной сущностью. Только теоцентричный подход может содержать указание на предназначение человека, на смысл человеческого существования. Именно такой подход реализует христианская антропология, основополагающим авторитетом для которой является Священное Писание.

Библия ясно и конкретно определяет сущность человека как сотворенного по образу и подобию Самого Бога. Это определение проводит четкую границу между человеком и всем остальным творением, так как только человек несет в себе отпечаток образа и подобия Творца. Однако все же остается открытым вопрос, в чем именно заключается образ и подобие Божье в человеке. С другой стороны, образ Самого Бога представлен в Библии определенно и конкретно. В нем четко выделяется ряд абсолютных и нравственных атрибутов. Все эти Божественные атрибуты получили отражение в природе человека. Таким образом, через познание образа Бога можно познать и определить образ Божий в человеке.

1. ПРОИСХОЖДЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА

С христианской точки зрения, проблема определения человека связана с его отношением к Богу. Человек никогда не сможет понять самого себя, если утратит связь с Тем, Кто создал его и наполнил смыслом. Чтобы понять человека, необходимо проследить всю его историю (до настоящего времени), так как все это историческое наследие оказывало на него влияние и сформировало его таким, каков он есть сегодня.

Писание ясно и конкретно утверждает, что человек является творением Божиим (Быт.2.7). Если по поводу времени, способа и продолжительности сотворения человека можно много спорить и отстаивать различные точки зрения, то сам тот факт, что человек сотворен Богом, является неоспоримым, если принимать Библию как откровение Божье. Признание этого факта влечет за собой далеко идущие последствия.

1. *Существование человека не является самостоятельным*, ибо он сотворен Богом. Он возник потому, что такова была воля Божья. И Он воплотил свое желание в жизнь. Человек получил жизнь от Бога и может ее продолжать благодаря Его провидению. Из этого возникает вопрос о предназначении человека: для чего его создал Бог? Поскольку мы произошли от Бога, то все, чем мы владеем, произошло от Него и всем мы обязаны Ему. Человек поэтому не является центром вселенной.

Это помогает найти определение человека. Если вопрос о том, кем мы являемся, по крайней мере частично связан с вопросом, откуда мы произошли, то ключ для понимания человека следует искать в том факте, что его сотворил Бог. Человек появился не в силу случайно сложившихся в природе обстоятельств, но является результатом сознательных намерений и планов Бога.

2. *Человек сотворен Богом, но не произошел от Него*. Он не является божеством, потому ограничен во многих отношениях. Хотя цель христианина — объединиться с Богом духовно, человек всегда с метафизической точки зрения отделен от Бога. Таким образом, он не должен терять свои человеческие особенности, поскольку таким его сотворил Бог.

3. Человек является частью творения. Невзирая на различия с другими творениями, он – одно из них, и ближе к ним по своему положению в мироздании, чем к Богу. Поэтому он должен жить в гармонии с окружающим миром. Неправильное отношение к окружающей среде вызывает экологические проблемы. Осознание того, что человек – часть природы, должно вызывать гуманное отношение к окружающему миру.

4. Человек занимает уникальное место в мироздании, поскольку он сотворен “по образу и подобию” Божьему. Он не может быть приравнен во всех отношениях к остальному творению. Таким образом, человек не может ссылаться на инстинкт, объясняя свои ошибки и недостатки, поскольку находится на более высоком уровне, чем животные.

Бог указывает на то, что жизнь человека священна. Он запретил убийство даже после грехопадения (Быт.9.6) на основании того, что человек сотворен по образу Божьему.

Даже грешный человек является образом Божьим и представляет для Него большую ценность. Правильное понимание этого исключает возможность обесценивания человеческой жизни, приравнивая его к животным.

Это также означает, что запросы человека не могут быть приравнены к потребностям животного, они значительно выше удовлетворения потребности в пище, одежде, удовольствиях и т. д. Трансцендентный элемент в человеке, который отличает его от других творений Божьих, вносит серьезное отличие.

5. Образ Божий универсален для всех людей, поэтому быть человеком – это большое достоинство; у нас нет оснований унижать никого из людей. Какими бы грешными и злыми ни были люди, в их природе таится отпечаток образа Божьего, как потенциал, который может получить развитие.

Универсальность образа также свидетельствует о том, что у каждого человека есть чувствительность к духовному, хотя иногда это качество может быть настолько заглушенным, что его сложно обнаружить. Каждый человек обладает потенциалом для общения с Богом и будет оставаться ущербной личностью до тех пор, пока не даст возможности ему проявиться. Поскольку все люди являются образом Божьим, то никто не должен унижать человеческое достоинство других, посягать на их свободу. Этот взгляд отвергает рабство, а также притеснение людей.

Человек является образом Божьим – и это не только открывает большие возможности перед человеком, наделяет огромными привилегиями и правами, но налагает на него большую ответственность как на представителя Самого Бога в этом мире. Только раскрытие тех качеств, потенциал которых Бог заложил в человека при сотворении, дает ему возможность быть человеком в полном значении этого слова: человеком – образом Всевышнего.

6. Люди являются братьями. То, что человеческая раса произошла от одной пары людей, означает, что все люди являются кровными родственниками друг с другом в определенном смысле. Негативная сторона нашего общего происхождения заключается в том, что все люди оказались в состоянии восставших детей против Небесного Отца. В этом смысле все люди являются братьями и блудными сыновьями одного Отца.

7. Человек не является наивысшей ценностью во вселенной. Ценность человека велика, ибо он является, за исключением разве что ангелов, высшей ценностью среди всех творений, но это положение ему дано Богом, Который и является наивысшей ценностью во вселенной.

При всем уважении к человеку, мы всегда должны помнить, что его жизнь, способности, сила и т. п. даны ему Богом, и мы никогда не должны наше уважение к человеку поднимать до уровня поклонения ему. Поклонения достоин только Бог, и если мы поклоняемся кому-либо вместо Бога, то это является идолопоклонством и осуждается Богом как один из самых тяжких грехов. Любовь к Богу должна превышать любовь к человеку (Мф.22.37-40).

8. Мы принадлежим Богу, созданы с определенной целью, так как мы сотворены по образу Божьему. Поэтому мы должны жить в согласии с Его волей, подчинять себя Его воле, а не моделировать Бога согласно своему представлению о Нем.

Во главу ценностей мы должны ставить Бога Творца – как оригинал того образа, отпечаток которого мы несем в своей природе. Бог, а не человек – мера всех вещей. Преданность Богу, посвящение своей жизни, служение, любовь по отношению к Нему – вот надлежащий ответ человека. Правильное отношение к Творцу вызывает смирение, которое в свою очередь возносит человека, возрождает в нем образ Самого Бога (2Кор.3.18).

9. Человек ограничен во многих отношениях, ибо является творением. Только Создатель неограничен. Человек не знает и не может знать всего. Это значит, что наше познание всегда будет неполным, и поэтому оно всегда подвержено ошибкам. Это должно вызывать у нас чувство смирения, невзирая на то, какими бы ни были наши достижения. Ограниченность распространяется практически на все достижения и возможности человека.

10. Ограниченность человека не является унаследованным злом. Всегда существовала тенденция у людей оплакивать свою ограниченность. Некоторые считают ограниченность результатом греха. Но из Библии видно, что человек был создан ограниченным и все же он был оценен Богом очень высоко (Быт.1.31). Да, конечно, ограниченность может привести ко греху, но сам факт ограниченности еще не производит грех. Скорее неверное отношение к ограниченности может привести ко греху. Существует также мнение, что преодоление ограниченности, особенно в интеллектуальном плане, дает возможность избавляться от греха. Но жизнь свидетельствует о том, что высокий интеллектуальный уровень дает также возможность грешить более изощренно. Пренебрежение фактом человеческой ограниченности всегда приводило к серьезным духовным последствиям, как это можно увидеть из опыта эпохи Просвещения.

11. Правильное отношение к человеку должно быть основано на факте человеческой ограниченности. Этот факт довольно очевиден, несмотря на то, что нам очень не хочется и унижительно его принимать. Грехопадение Адама и Евы можно воспринимать как желание преодолеть свою ограниченность, что привело к самым тяжелым последствиям (Быт.3.4-6). То же желание привело к грехопадению ангелов (Иуд.6). Следовательно, нужно считаться с тем, что мы ограничены в определенных рамках. Мы не являемся Богом. Мы не можем и не должны быть Богом. Бог предоставил для нашего развития

достаточно широкие рамки и возможности, но нужно отдавать себе отчет в том, что эти рамки существуют. Тем не менее человек удивителен. Хотя он творение, он – высочайшее из творений Божьих, поскольку носит Его образ и подобие. Человек не результат слепых совпадений природных процессов. Он величествен, и величествен потому, что таким его сотворил Бог [29, с.487-493].

2. ПИСАНИЕ О ЧЕЛОВЕКЕ КАК ОБРАЗЕ БОЖЬЕМ

Исследуя Писание как источник истины, с целью выяснить, в чем состоит сущность природы человека как образа Божьего, мы находим, что всего несколько отрывков говорят об образе и подобии Божьем в человеке. Наиболее известный из них – Бытие 1.26-27: *“И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему, по подобию Нашему; и да владычествуют они над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над скотом, и над всею землею, и над всеми гадами, пресмыкающимися по земле. И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их”*. Стих 26 выражает Божье намерение сотворить человека *“по образу Нашему, по подобию Нашему”*. Здесь употреблены два древнееврейских слова *“цэлэм”* и *“цэмуг”*, которые переведены как *“образ”* и *“подобие”*. В Бытие 5.1 мы находим как бы подведение итога сделанного Богом и здесь употребляется слово *“подобие”*. В Быт.9.6 запрещено убийство, поскольку *“человек создан по образу Божьему”*. Это утверждение, регулирующее взаимоотношения между людьми, сделано уже после грехопадения. Но нужно обратить внимание и на то, что в этом отрывке вовсе не сказано, что человек все еще продолжает носить образ Божий, а только то, что он таковым был сотворен. Кроме этих отрывков, в Ветхом Завете нет непосредственных упоминаний об образе и подобии Божьем в человеке, не считая апокрифической литературы.

В Новом Завете два отрывка упоминают об образе Божьем в человеке в связи с сотворением человека. Это 1Кор.11.7 и Иак.3.9. В первом из них употреблено слово *“образ”*, во втором – *“подобие”*. Кроме того, в Новом Завете есть упоминание об образе Божьем в связи с тем, в кого преображаются верующие в процессе спасения: Рим.8.29; 2Кор.3.8; Еф.4.23-24 и Кол.3.10.

Слова *“образ”* и *“подобие”* в переводе с древнееврейского имеют такое общее значение: 1) тень, картина, образ, подобие, представление; 2) сходство, подобие, образ [13]. Слово *“образ”* используется 16 раз в Ветхом Завете и только 5 раз при описании человека как сотворенного по образу Божьему. В основном это слово употребляется, когда речь идет об идолах наряду с другими их наименованиями (например, изображение Ваала в 4Цар.11.18 и 2Пар.23.17, литые изображения хананейских божеств в Чис.33.52, языческие идылы в Иез.7.20, 16.17 и Ам.5.26). Оно также используется в более широком значении физического представления чего-то. Так, дважды это слово используется, когда речь идет об изготовлении изваяний (изображений) золотых наростов и мышей, которые были принесены филистимлянами в жертву повинности (1Цар.6.5,11). Здесь слово несет в себе значение *“образ, представляющий божество”*, в отличие от других слов, основными значениями которых являлись форма или просто уменьшенная замена бога [38, с.767-768]. В значении физического представления оно также использовалось, когда речь шла об изображениях людей. Так, в Иез.23.14 – это изображение вавилонян.

Слово также имеет абстрактное значение в Пс.39.7, где речь идет о зыбкости человеческой жизни, и в Пс.73,20, где речь идет о сновидении. По всей видимости, основное значение этого слова – “представление”, которое включает в себя и абстрактное, и конкретное значения.

Слово “подобие” 26 раз употребляется в Ветхом Завете. Оно имеет абстрактное значение и произошло от глагола “быть подобным”. Часто утверждают, что использование этого абстрактного существительного предполагает неопределенность и расплывчатость предыдущего в Быт.1.26-27. Это подтверждается в книге Иез.1.5,26 и др., где речь идет о теофании пророка Иезекииля. В этих отрывках пророк Иезекииль, в отличие от Исаии, ни разу не говорит, что он видел Бога, но только подобие Бога или подобие окружения Бога. В этом отношении он сходен с Иоанном (Отк.1.13) и Даниилом (Дан.10.16). В вышеупомянутых отрывках речь идет о видимом подобии, хотя у пророка Исаии (Ис.13.4) это слово также употребляется в значении слышимого подобия.

Подобие не обязательно является физическим подобием, что доказывает отрывок из Книги пророка Ис.13.4, описывающий “большой шум на горах, как бы [подобный] от многолюдного народа”. Но это слово также употребляется и в значении физического подобия (в значении конструктивного подобия, т. е. когда что-то является образцом или моделью чего-либо). Так, в 4Цар.16.10 говорится о модели алтаря. В 2Цар.1.3 фигуры быков, поддерживающих литое море, названы подобием (изображением) быков. Арамейские и аккадские родственные слова употреблялись в тех же значениях.

В целом, русский перевод древнееврейских слов “цэлэм” и “цэмуд” как “образ” и “подобие” полностью раскрывает их значение. Поэтому изучение словарного значения этих слов не вносит ни поправок, ни дополнений к значению русских эквивалентов.

Два слова: “цэлэм” и “цэмуд” – очень близки по значению, но только в книге Бытие (1.26) эти слова употреблены параллельно. Это послужило поводом для того, чтобы толкователи Писания начали искать различие между двумя синонимами. Так, Римско-католическое богословие провозгласило, что “образ” Божий в человеке означает структурное сходство человека с Богом, сходство, которое сохранилось даже после грехопадения, а “подобие” предполагает моральное сверхъестественное сходство, полученное от Бога, которое было разрушено в результате грехопадения. Согласно Хамберту и Бару (Humbert, Barr), более важным из двух является слово “образ”, но, чтобы избежать представления о человеке как точной, хотя и в уменьшенном виде, копии Бога, было добавлено слово “подобие”, которое ограничивает значение слова “образ”. Также существует мнение, которое выглядит наиболее вероятным, что эти два слова являются абсолютными синонимами и не следует искать между ними никакого различия. Значения этих слов настолько переплетаются, что при упущении одного из них смысл практически не теряется. По мнению Клайнса (Clines), “подобие” скорее расширяет, усиливает, делает более специфическим значение слова “образ”, т.е. человек является не просто образом Бога, но образом, подобным Богу. Он не просто дает представление о Боге, но – представитель Его. Человек является видимым воплощенным представлением невидимого, бестелесного Бога. Писание указывает, что человек является настоящим и подлинным представителем Бога на земле [38, с.191-192].

Можно сказать, что изучение древнееврейских слов, переводимых как “образ” и “подобие”, не дает достаточной информации, чтобы точно выяснить значение образа/подобия Божьего в человеке. Единственное, к чему можно прийти в результате изучения значения этих слов, так это то, что нет никаких оснований наполнять эти слова различным содержанием. Очевидно, их следует считать синонимами, которые указывают на то, что человек был создан в некотором роде похожим на Бога.

2.1. Божественное подобие в богословии Ветхого Завета

Центральная идея ветхозаветной антропологии заключается в том, что человек является пылью и прахом перед Богом и не может устоять перед Его святостью. И, тем не менее, представление о том, что человек является образом/подобием Божьим, играет доминирующую роль в Ветхом Завете. Человек, с одной стороны, создан из праха земного, но, с другой стороны, Бог вдохнул в него жизнь.

Очевидно, что использование двух синонимов в Ветхом Завете несет в себе некоторую неопределенность. Трудно определить: то ли автор книги Бытие использовал выражения, традиционные для его времени и культуры, и его слова были ясными и понятными в их культурной среде, но, вследствие сильного изменения среды, ключ понимания был утрачен; то ли автор преднамеренно выразил идею сотворения человека столь туманно.

Из-за этой неясности толкователям Писания всегда приходилось обращаться к контексту этих отрывков. О мужчине и женщине сказано, что они были созданы по образу/подобию Бога только в трех отрывках (Быт.1.26-28; 5.1-3; 9.6). Общее значение этих высказываний понятно из контекста, но в контексте недостаточно материала, чтобы выяснить точное значение выражений и преодолеть их двусмысленность. Поэтому комментаторы не смогли прийти к единогласному решению проблемы, что считать ключом для понимания образа Божия, и их интерпретация часто отражала достижения современной им психологии, философии, социологии, богословия.

Контексты цитат, в которых идет речь о человеке как образе /подобии Божьим, действительно несут в себе некоторые ясные указания, с которыми фактически согласны все комментаторы. В Быт.1.1-2,4 четко прослеживается желание автора отделить Бога от Его творения. Вместо непосредственного действия, для Бога достаточно Слова, чтобы вызвать творение. При сотворении же человека (Быт.1.28), мы видим непосредственное действие Бога, т. е. человек появляется в результате действия Бога, оказываясь в родстве с Ним. Каждый из Божьих актов сотворения мира начинается словами: “И сказал Бог...”, за ним следует повеление: “Да будет...”, потом констатация факта: “И стало так” и, наконец, оценка: “И увидел Бог, что это хорошо”, также временной отсчет “И был день...”

Сообщение о сотворении человека также отвечает этой модели, но оно начинается со слов: “Сотворим человека”, а не “Да будет...” Это удивительное выражение Божьего намерения, каким бы ни было его точное значение, немедленно обращает внимание на сотворение человека как на апогей Божьего творения. Из всех упоминаний об актах Божьего творения это самое продолжительное с трехкратным повторением глагола “творить”. Тот факт, что человеку было дано господствовать над всем творением, и оценка:

“хорошо весьма”, которая следует за описанием акта творения, свидетельствуют о том, что человек является вершиной в Божьей творческой деятельности. Только человек среди всего творения удостоился особого статуса быть образом/подобием Божиим, и это отделяет его, делает превосходным над всем, что было создано Богом. Эта точка зрения также подтверждается в Быт.9.6 словами благословения Ноя после потопа. В отличие от Божьих указаний в Быт.1.29-30, человек получает разрешение убивать животных и использовать их в пищу. Нельзя убивать человека, *“ибо человек создан по образу Божию”*. Итак, образ Божий в человеке наделен особым достоинством и ценностью, что отделяет человечество от всего прочего творения.

Из Быт.5.1-2 ясно видно, что как мужчина, так и женщина сотворены по образу Божьему. В Быт.5.3 идет речь о том, что Адам родил сына по образу своему (здесь использован тот же глагол, что и в 1.26). Это предполагает, что подобно тому, как сын наследует сходство со своим отцом, так и человек является образом и подобием Божиим. Поскольку рассмотренный нами отрывок показывает, что и мужчина, и женщина являются образ Божий, то становится очевидным, что подобие, не исключая физическое в широком смысле, фокусируется, главным образом, на таких особенностях человека, как личность, самоопределение, разум. По всей вероятности, вся личность является образом Божиим, а не отдельные элементы, исключая другие. Такой взгляд на человека как цельную личность поддерживается и подтверждается на протяжении всего Ветхого Завета. Даже более фундаментальным, чем сходство между Адамом и его сыном, было родство между ними, поэтому существует мнение, что образ Божий в человеке подразумевает, что человек обладает прирожденной способностью для родства с Богом.

Два отрывка из Писания предостерегают нас от попытки одностороннего толкования значения подобия Божьего в человеке. В Быт.5.1 идет речь о физическом потомстве первого человека и сказано о Сифе, сыне Адама, что он был рожден по образу и подобию Адама. Это утверждение наиболее важно. Оно утверждает богословскую актуальность для всех поколений сообщения о божественном подобии. В отношении к рассматриваемому вопросу, в Быт.5.3 мы находим свидетельство передачи божественного подобия в рамках физической преемственности поколений. В отрывке Быт.9.6, в котором речь идет о запрещении убийства, запрещение основывается на божественном подобии человека. Из него следует, что насилие над человеческим телом является поруганием Божьей чести.

Кроме отрывков из книги Бытия, в Ветхом Завете находится еще только один отрывок – Пс.8.5, в котором говорится о Божьем подобии. Это утверждает нас в трансцендентности физической духовной альтернативы. Как сказано в Пс.8.5, человек только немного ниже Бога и увенчан славой и честью. Вторая часть параллелизма уточняет первую часть, расширяя ее словами “слава и честь”, – несомненно, речь идет о внешней славе, выражая наивное удивление, подобное тем высказываниям, которые можно найти в древних Вавилонских текстах. Тем не менее, слово “слава” имеет более глубокое значение. Это еще и весомость человека – то, что впечатляет в нем, – раскрытие внутренней силы, присущей ему. Это раскрывает перед нами мистический момент в идентичности между человеком и Богом, поскольку в учении Ветхого Завета слово “слава” относится исключительно к Богу.

Естественно, что недосказанность в понимании Бога сказывается на недостаточном понимании божественной стороны человека. С другой стороны, есть множество ответов на вопрос, как человек должен использовать свое божественное подобие и к чему это его приведет. Так, даже в божественном решении в Быт.1.26 нам сказано, что человек будет создан по образу Божьему, с тем чтобы он мог контролировать окружающий мир. Это звучит так, что все творение нуждается в господстве человека как установленном Богом. То, что человек должен быть облечен божественным подобием для этой цели, достаточно важно, ведь даже земные правители там, где они не могут лично присутствовать, для осуществления своего господства устанавливают свои изображения как символы их могущества. Так и человек в сфере управления как представитель Бога на земле призван представлять господство и могущество Бога. Это настолько важный момент, что Пс.8, который только отдаленно связан с Быт.16, связывает данное Богом поручение управлять творением с божественным подобием.

Кроме вопроса, что содержит в себе образ Божий в человеке, который, возможно, лежит в основе контекста рассмотренных нами выше отрывков, из их содержания также видно, что человек даже после грехопадения все же остается образом Божиим. Ветхий Завет ничего не говорит об утрате божественного подобия. Писание говорит, что его унаследовал Сиф. Тем не менее постепенное уменьшение продолжительности жизни первых людей толкуется как деградация первоначальной силы и данных Богом навыков. И если наше объяснение божественного подобия правильно, то эта деградация вполне вписывается в это понимание.

Тот факт, что человек создан по образу Божьему (в образ или как образ), явно является положительным утверждением, что человек поставлен Богом в особое положение над всем мирозданием. В свете строгого осуждения идолопоклонства и безоговорочного запрещения образов в Библии это положительное использование слова "образ" наиболее неожиданно. И даже если это слово в Ветхом Завете употребляется как законное осуждение использовать образы, то все же этот отрицательный подтекст довольно отчетливо ассоциируется с этим словом. Похоже на то, что сверх содержания понятия образа Божьего в человеке, которое нам дает библейский контекст, Библия больше информации нам не представляет, и все, что выходит за пределы этого понимания, строится уже на небиблейских знаниях. Поэтому не случайно возникают идеи, согласно которым понятие образа Божьего в человеке израильтяне заимствовали из других культур.

2.2. Метафорическое использование образа/подобия в Новом Завете

В Новом Завете оригинал всегда представлен образом. Тому, что изображается, здесь дано видимое проявление. Так, в Евр.10.1 "образ" четко отличается от "тени будущих благ". Закон имеет отношение только к тени, но не к сущности вещей. Это понимание прослеживается во всем Новом Завете. Так, в Рим.1.23 мы читаем, что человек изменил славу (образ) бессмертного Бога в "образ, подобный тленному человеку, и птицам, и четвероногим, и пресмыкающимся". Очевидно, здесь мы видим противопоставление языческому культу образов. Особенность этого выражения заключается в контрасте значений слова, которое означает "копия", и "оригинальная копия", т.е. сама вещь в своей форме. Когда Христос назван образом Бога в

2Кор.4.4, Кол.1.15, все внимание обращается на тождество образа с оригиналом. В Кол.1.15 явно выражена та идея, что когда речь идет об Иисусе как об образе Божьем, то это всего лишь другими словами выражено то, что Он является сыном Божиим.

Тем не менее, существует связь между божественным подобием в Ветхом и в Новом Заветах. Для ап. Павла образ Божий – это, несомненно, то же понятие, что и в Быт.1.27. И если он здесь ссылается на Христа, а не на Адама, то это потому, что он приравнивает Христа к Адаму, называя его вторым Адамом (2Кор.15.45). Согласно Павлу, образ Божий во Христе свидетельствует не о том, что Отец стал Своим образом во Христе, но что Христос послан к нам как образ Божий, через Который мы можем знать, чего желает Бог и что Он делает. Павел использует концепцию образа Божьего также для того, чтобы прояснить, кем Иисус является.

В своей антропологии на основе божественного подобия человека Павел сделал некоторые практические выводы (1Кор.11.7). Но уже в 1Кор.15.49 он может относиться к *“образу перстного”* (из Быт.5.3), как к определению земного существования, а *“образ небесного”* – как имеющий отношение к будущему. Главное, что выделяется в антропологии Павла по отношению к тому, что человек является образом Божиим, заключается в том, что этот образ все еще должен быть установлен или возобновлен. И это будет сделано в связи с тем, что Христос является образом. В послании к Римлянам 8.29 *“подобным образу Сына...”* нет тавтологии в употреблении слов *“подобный”* и *“образ”*. Общее утверждение, что христианин должен быть приведен в соответствие, или стать братом Первородного, преподносится в Новом Завете с особым ударением на том факте, что христианин будет иметь участие в божественном подобии, провозглашенном Христом. Человек, который является образом Христа, является образом в специфическом смысле, который является истинным и в первоначальном значении (Быт.1.27). Это подобие является целью божественного предназначения. Как показывает контекст, это такое отождествление со славой Божьей, с Его божественной сущностью, какое присуще Христу (Рим.8.29; 2Кор.3.18).

Христиане всегда стремились достичь божественного образа во Христе, или, как мы читаем в Кол.3.10, облечься в нового человека *“по образу создавшего его”*. Здесь вполне ясно, что восстановление божественного подобия соответствует установлению взаимоотношений со Христом. Этот отрывок также показывает, насколько важны этические последствия восстановления образа, т. е. оставление блуда, нечистоты и т. д. [5, 8, 9].

Мы также получаем здесь ответ на вопрос, когда произойдет восстановление *“образа”*. Ответ на этот вопрос однозначен во всем учении Павла. Не подлежит сомнению, что в 1Кор.15.49 идет речь об эсхатологическом будущем так же, как и в Рим.8.29. Однако, в этом отрывке и еще более в 2Кор.3.18 эсхатологическое утверждение связано с событиями, которые уже присутствуют в жизни христиан. Также в Кол.3.10 восстановление *“образа”* представляет цель в этических действиях. Как и все дары, которые даны христианам, *“образ”* является предварительным. Это означает, что он присутствует, и еще, что он все еще должен присутствовать. Человек им обладает, но еще не обладает. Его эсхатология находится даже теперь в действии, и его присутствие имеет эсхатологический базис [37, с.396-7].

3. ИСТОРИЧЕСКОЕ РАЗВИТИЕ ДОКТРИНЫ ОБРАЗА БОЖЬЕГО В ЧЕЛОВЕКЕ

Хотя вопрос о значении образа Божьего в человеке не имел такого значения в библейской традиции, какое он приобрел в более поздних богословских дискуссиях, он является очень важным, так как определяет место человека в мироздании. Этот вопрос вызвал немало бурных дискуссий и споров не только в христианский период, но проблески библейской истины о том, что человек является образом Божиим, можно найти даже в древней языческой литературе.

Ранние отцы церкви были достаточно единодушны во мнении, что образ Божий в человеке заключается в первую очередь в умственных и моральных качествах человека, его способности к святости, хотя некоторые были склонны включать в "образ" также и телесные характеристики. Ириной и Тертуллиан усматривали некоторые телесные черты в "образе", а в "подобии" – духовную природу человека. В отличие от них, Климент Александрийский и Ориген отвергали какую бы то ни было телесную аналогию и считали, что под "образом" следует понимать особенности человека как человека, а под словом "подобие" – то, что не является существенным для человека и может быть возвращено или утрачено. Вообще для ранней церкви характерна тенденция находить различие между "образом" и "подобием". Как правило, под "образом" понимали первоначальную конституцию человека или внутреннюю силу человеческой души, а под "подобием" – моральное сходство души человека с Богом как провозглашенное в свободном использовании этих сил. Такой точки зрения придерживались Афанасий, Амвросий, Августин, Иоанн Дамаский. Так, Августин относил к "образу" интеллектуальные способности, а под "подобием" понимал моральные качества. Тертуллиан усматривал в "подобии" внутреннюю силу души, особенно в свободе выбора между добром и злом. Ориген, Григорий Нисский и Лев Великий считали, что "образ" содержит в себе главным образом свободу и честность воли. Согласно же Пеллагино и его последователям, "образ" заключается в том, что человек получил разум, так что он может познать Бога; получил свободную волю, так что он может избрать и делать добро; получил необходимое могущество, чтобы управлять низшим творением.

В общем можно сказать, что восточные богословы подводили рационалистическую основу под понятие "образ/подобие", в то время как западные богословы больше внимания обращали на моральный аспект.

Идея о различении "образа" и "подобия", характерная для ранних отцов церкви, была подхвачена схоластами, хотя и была сформулирована у них несколько иным путем. Согласно их мнению, "образ" включает в себя интеллектуальные силы ума и свободы, а "подобие" представляет собой праведность. Кроме этого, был добавлен еще один пункт различия, а именно, что образ Божий – это естественный дар человека, нечто присущее самой природе человека, а подобие Божье, или праведность – это сверхъестественный дар, который служит для сдерживания низменной природы человека. Однако в их среде возникали различные мнения по поводу того, был ли человек наделен праведностью сразу же при сотворении или он принял ее позже в награду за временное послушание. Это была праведность, которая позволяла человеку заслужить жизнь вечную.

Все разнообразие взглядов на природу образа Божьего в человеке можно обобщить в три большие группы, как это предлагает сделать Эриксон [29, с.498]. Одни богословы усматривают образ Божий в присущих природе человека качествах (физических, психологических, духовных), и их воззрения можно назвать субстантивным подходом. Другие считают, что образ заключается не в каких-либо качествах, присущих природе человека, но в отношениях человека с Богом и/или в отношениях между людьми – т.е. в тех переживаниях, которые возникают в человеке в процессе этих взаимоотношений. Этот подход можно назвать релятивным. И, наконец, третьи усматривают образ не в качествах, не в переживаниях, а в том, что человек делает. Этот взгляд можно назвать функциональным.

3.1. Субстантивный взгляд

Он является преобладающим в богословской мысли на протяжении всей истории развития христианского богословия. Общим для множества вариаций этого взгляда является то, что образ Бога определяется как совокупность определенных характеристик или качеств человека.

Некоторые рассматривают образ Божий как качества физической (или телесной) структуры. Хотя такая точка зрения никогда не была широко распространена, она существует до сегодняшнего дня. Основанием для нее может служить буквальное толкование слова, которое означает “структура”, “форма”. В этом случае Быт.1.26 переводится: *“Сделаем человека, чтобы он выглядел подобно нам [был похож на нас]”*.

Можно ожидать, что идея физического содержания образа Божьего в человеке будет возрождаться в связи с тем, что сегодня большое внимание уделяется психологическому толкованию природы человека. Но такой подход предполагает пренебрежение метафизикой.

Более распространен субстантивный взгляд, согласно которому образ Божий определяется как совокупность психологических или духовных качеств человека. Здесь наиболее часто упоминается разум. Разум всегда воспринимался как уникальная особенность человека, которая отличает его от других творений (*Homo sapiens*). Но разуму как отражению образа Божьего уделяли внимание всегда в различной степени. Так, в эпоху Просвещения, когда особенное внимание уделялось умственным способностям человека, эта тенденция оказала влияние и на богословие. В настоящее время, когда такое большое внимание уделяется принципам свободы и внутреннему миру человека, разум уже не играет такой основополагающей роли. В понимании самого разума также существуют различные точки зрения. В своей умственной деятельности человек более всего похож на Бога и поэтому должен развивать эту сторону своей природы.

Как было уже отмечено, на основании двух слов в Быт.1.26-27, была развита тенденция толковать “образ” и “подобие” как два аспекта или два измерения образа Бога. Иногда этот стих трактовали таким образом, что человек был создан только по образу Божьему, но постепенно достиг также и божественного подобия. Более распространенной является трактовка, согласно которой божественное подобие приписывалось духовной, или сверхъестественной причине. Так, например, Ориген рассматривал образ как то, что дано человеку немедленно в момент творения, а подобие – это то, что

вручалось человеку Богом позже. Ириней провел различие между образом и подобием в направлении, за которым позже последовали многие богословы. Под образом он понимал, что у Адама был ум и свободная воля, а под подобием – такое сверхъестественное дарование, которое Адам получил посредством действия Святого Духа. Согласно точке зрения Иридея, Адам был как ребенок – невинный и неразвитый. В результате продолжительного процесса делания выбора и использования данной ему Создателем свободной воли, он возрос до состояния, которое предполагал для него Бог, т.е. в полноценную праведность. Будучи подобием ребенка, Божье подобие присутствовало в Адаме только в начальной стадии развития, как потенциал, который должен был получить свое развитие. Когда же Адам совершил грех, он потерял подобие, хотя образ остался, по крайней мере в некоторой степени. Такой концепции придерживается православное богословие.

Эта идея Иридея получила развитие в средние века богословами-схоластами. Различие между двумя понятиями стало более конкретным, а эффект грехопадения был изолирован. Образ стал определяться как естественное сходство с Богом, которое проявлялось в силах ума и воли. Подобие было определено как божественный дар, добавленный к основной природе человека. Это подобие заключается в моральных качествах Бога, в то время как образ включает в себя природные атрибуты Бога. В результате грехопадения человек утратил подобие, но образ остался в полной мере. Человек остался человеком, но как доброе и святое существо он был испорчен. Сверхчеловеческие, сверхъестественные качества были утрачены, но не сущность человеческой природы.

Эта перспектива, конечно же, включает концепцию природы греха и грехопадения, но она также включает и определенную идею о природе человека. Природа человека имеет относительный иммунитет против разрушающего воздействия грехопадения. Даже неверующие и номинальные верующие являются в полной мере людьми, как и верующие. Все люди наделены способностью оценивать действительность, осознавать истину, делать выбор на основании знания истины. Такая позиция оставляет открытый путь перед рациональным и натуральным богословием – даже без специального откровения все люди способны получить некоторое истинное знание о Боге. Она также открывает путь для естественной этики. Будучи свободным, человек способен делать некоторые добрые дела вне благодати. Собственно на такой системе построено католическое богословие.

Мартин Лютер выступил наряду с прочим и против этой особенности католического богословия. Как ученый в области экзегетики, он пришел к выводу, что различие в терминологии между “образом” и “подобием”, на котором строится концепция, не обосновано. Это всего лишь характерный для древнееврейского языка параллелизм. Следовательно, нет различия между образом и подобием ни до грехопадения, ни после. Лютер предложил общий взгляд на образ Божий в человеке. Все аспекты образа Божьего в человеке были испорчены, остался только остаток образа, который не содержит в себе определенных качеств или сил, сохранившихся в полной мере, в отличие от других, полностью утраченных. Остались только слабые фрагменты оригинала. Определенную трудность для точки зрения Лютера вызывает текст Быт.9.6, который как бы подразумевает, что человек после грехопадения все же содержит в себе образ Божий. На это Лютер отвечал, что образ находится в Божьем намерении, но не в действительности человека.

Кальвин принял позицию очень близкую к позиции Лютера, отвергая дуалистический схоластический взгляд и указывая на остаток образа после грехопадения. Поскольку имеется остаток образа Божьего в человеке, знание себя и знание Бога взаимосвязаны. Через познание себя мы приходим к познанию Бога, поскольку он создал нас по Своему образу. С другой стороны, мы приходим к познанию себя через познание Бога, измеряя себя Божьей святостью.

Все варианты субстантивного взгляда, во всем их разнообразии, сходятся в одном – расположении образа. Он находится внутри человека, это качества или характеристики его природы [29, с.498-501].

3.2. Релятивный взгляд

Этот взгляд более характерен для современных богословов. Образ Божий не воспринимается как нечто присущее природе человека. Но задается вопрос: кем является человек, какова его природа? Образ рассматривается как переживание взаимоотношений. Человек отображает образ, когда вступает во взаимоотношения. Сами взаимоотношения являются образом.

К такой мысли привлек внимание Эмиль. По его мнению, из Слова Божьего мы не только узнаем, чем является образ Божий, но само Слово Божье формирует в человеке этот образ. Наше понимание формируется Писанием, но лишь в том случае, когда мы верим в Иисуса Христа, мы полностью получаем образ Божий и в таком случае можем действительно понимать свою собственную природу. Такое утверждение вовсе не отрицает, что каждая из различных наук может высказать авторитетное мнение в адрес человека в своей сфере.

Брунер делает различие между двумя значениями образа Божьего: формальным и материальным. Формальный образ делает человека человеком, отличает его от животного. Формальный образ является конституцией человека как разумного существа, ответственного и свободного. Человек как грешник не утратил этот аспект образа Божьего. Безусловно, он предполагается в способности грешить. Это, собственно, то, что имеет в виду Ветхий Завет, описывая человека как существо, сотворенное по образу и подобию Божьему. Поскольку человеческая свобода ограничена в сравнении с Божьей свободой, то это высказывание истинно. Но на этом понятие образа Божьего не исчерпывается, утверждает Брунер.

Бог создал человека как “материальную реализацию” свободы, ответственности, которые человек принял от Бога. Это акт ответа, взаимоотношения с Богом, содержит материальный образ. Бог говорит человеку: “Ты принадлежишь мне”. Способность человека слышать и свобода ответить является образом формальным. Но когда он в самом деле отвечает: “Да, я принадлежу Тебе”, то в таком случае также присутствует и материальный образ. Даже если человек отворачивается от Бога, т.е. теряет образ в материальном смысле, он все же стоит “перед Богом”, он все же несет ответственность, он все же человеческое существо.

Брунер использует аналогию с зеркалом, чтобы показать различие между формальным и материальным аспектами образа Божьего. Если мы носим образ Божий в материальном смысле, мы находимся в положительном и ответном взаимоотношении с Ним. Брунер сравнивает этот аспект образа с отображением в зеркале. Если перед зеркалом источник света, то оно ото-

бражает свет, хотя не является источником света. Так и человек, когда он обращается к Богу, он отражает Его образ. Если же он отворачивается от Бога, то формально он все же находится перед Богом. Даже если он грешник и отрицает Бога, он все же несет ответственность перед Богом и остается человеческим существом.

Брунер указывает на то, что за отношением человека к Богу всегда стоит отношение человека к людям. За заповедью любви к Богу следует заповедь любви к ближнему. Человек не может быть человеком сам по себе, истинная человечность заключается в любви к ближнему.

Карл Барт также придерживается релятивного взгляда на образ Божий в человеке. Он усматривает сохранившимся образ не только в вертикальном взаимоотношении с Богом, но и в горизонтальном – между людьми. Согласно Барту, образ не заключается в том, кем человек является или что он делает, но образ связан с тем фактом, что Бог пожелал существования существа, похожего на Него, чтобы тот был Его партнером. В этом человек способен к взаимоотношению, он – повторение, “дубликат” божественного существа.

Очевидно то, что существуют определенные взаимоотношения в Самом Боге. Такой вывод можно сделать из слов: *“Сотворим человека по образу и подобию Нашему”*. Барт полагает, что в самом Боге есть определенные части, и поэтому Бог испытывает настоящие, но гармонические самостолкновения и самооткрытия. Человек отображает этот аспект божественной природы на двух уровнях – он переживает взаимоотношения и с Богом, и людьми. Таким образом, у человека с Богом общее то, что они испытывают столкновения “Я–Ты”.

Не случайно, обращает внимание Барт, что автор записи о творении не упоминает определенных интеллектуальных или нравственных талантов человека, когда речь идет об образе Божьем. Как в Боге, так и в человеке происходит столкновение между “Я” и “Ты”. Человек не существует как одинокая индивидуальность, но как две личности, противостоящие друг другу.

В целом доктрина Барта об образе Божьем заключается в следующем. Мы знаем согласно Быт.1.26-27, что образ заключается в отображении человеком вечного общества и столкновений, присутствующих в Боге. Вечное столкновение внутри человека покоится на факте, что человек был создан мужчиной и женщиной. Таким образом, существуют “Я–Ты” столкновения внутри человека точно так же, как существуют отношения человека с Богом. Образ Божий заключается в жизни для других. Таким образом, пребывание во взаимоотношениях с другими является содержанием образа Божьего.

Хотя между взглядами Брунера и Барта есть много расхождений, но можно обобщить их позиции по следующим пунктам.

1. Образ Божий и природу человека лучшим образом можно понять через изучение личности Иисуса Христа, а не самой человеческой природы.
2. Мы достигаем понимания образа Божьего в человеке через божественное откровение.
3. Образ Божий не следует понимать в терминах структурных качеств самого человека; это не то, чем человек является или чем он обладает, а то, что он переживает. Это скорее динамическое, чем статическое понятие.
4. Взаимоотношения человека, которые содержат в себе образ, Божий параллельны взаимоотношениям человека с ближним. Барт обращает

- больше внимания на взаимоотношения между мужчиной и женщиной; Брунер – на взаимоотношения в обществе.
5. Образ Божий универсален, он находится во всех людях, во все времена и всюду. Следовательно, он присутствует и в грешном человеке. Всегда существует взаимоотношение человека с Богом: то ли положительное, то ли отрицательное.
 6. Невозможно сделать никакого заключения по поводу того, что в природе человека, какая его составная часть делает его способным к такому взаимоотношению с Богом. Ни Барт, ни Брунер никогда не задавали вопроса, что необходимо должно быть в природе человека, чтобы присутствовал образ Божий. Даже формальный образ у Брунера не является структурным.

3.3. Функциональный взгляд

У этого взгляда такая же продолжительная история, как и у субстантивного, и с недавнего времени он стал довольно популярным. Согласно этому взгляду образ заключается в том, что человек делает; это функция, которую человек осуществляет, и чаще всего здесь упоминается господство человека над низшим творением. В Быт.1.26 после слов: *“Сотворим человека по образу и подобию Нашему”* следует выражение: *“...и да владычествуют они над рыбами морскими, и над птицами небесными, (и над зверями) и над скотом и над всею землею...”* Связь между этими выражениями обнаруживается также в стихах 27-28, где идет речь о самом факте творения, и о заповеди человеку осуществлять господство. Некоторые богословы на основании этих стихов приходят к выводу, что осуществление господства следует рассматривать как содержание образа Божьего.

Поскольку Бог является Господом всего творения, то человек отображает образ Божий, осуществляя господство над остальным творением. Образ Божий в таком случае является образом Бога как Господа.

Еще одним отрывком из Писания, где можно увидеть связь между образом Божиим и осуществлением господства, является Пс.8.6-7: *“Не много ты умалил его перед Ангелами; славою и честью увенчал его: поставил его владыкою над делами рук Твоих, все положил под ноги его”*. Эти стихи связывают с Быт.1 и делают соответствующие выводы. Сигманд Мовинкел считает, что, согласно Пс.8, богоподобие человека заключается в суверенности и могуществе человека над миром, а также славе и почете.

Нариан Снайт приходит к выводу, что многие ортодоксальные богословы вырвали выражение “образ Божий” из контекста и наполнили его содержанием, каким им только захотелось. Они склонны скорее следовать за Платоном, чем за Библией, в результате, размышляют о Боге скорее в терминах человеческого образа, чем наоборот. Снайт утверждает:

“Выражаясь библейским языком, фраза “образ Божий” не имеет ничего общего с моралью или какими бы то ни было идеалами, он связан только с господством человека над миром. Она ничего нам не говорит о природе Бога, но только о функции человека”.

Наверное, наиболее обширную интерпретацию образа Божьего как осуществления господства в последнее время сделал Леонард Вердикс.

3.4. Оценка взглядов

Наиболее нетрадиционным из рассмотренных взглядов является релятивный взгляд. Он базируется на той истине, что человек и только человек среди всех других творений знает Бога и сознательно с Ним связан. Очевидно, что человек был создан не для того, чтобы быть “произведением искусства” или “памятником”, отображающим Божественное творчество. Человек был создан, чтобы выполнить особое Божье намерение. Очевидно, что как в Ветхом, так и в Новом Завете, основным в воле Божьей относительно человека являются взаимоотношения Бога и человека. Но все же релятивный взгляд влечет за собой ряд проблем. Одна из них – это универсальность образа Божьего в человеке. В каком смысле можно сказать о тех, кто живет в безразличии к Богу или открыто враждебно настроен против Него, что они являются образом Божьим? Брунер пытался ответить на этот вопрос, утверждая, что всегда существует связь с Богом, поскольку человек всегда “перед Богом”. Но за этим высказыванием кроется не много смысла, а его разделение на формальный и материальный элементы образа не имеет достаточного библейского основания, выглядит скорее надуманным, чем обоснованным. В целом, можно прийти к заключению, что релятивный подход приводит к позиции, когда человек воспринимается как уникальное творение только формально, но не субстантивно. Таким образом, релятивную теорию можно скорее назвать смелой и оригинальной, чем истинной.

Функциональный взгляд, как и релятивный, отталкивается от конкретного библейского указания, но у этого взгляда также есть свои проблемы. Сторонники этого взгляда делают упор на том, что после сотворения человека Бог дал ему повеление господствовать. Связь между этими событиями очевидна, однако в Быт.1 нет ясного уравнивания образа Божьего с осуществлением господства. Напротив, есть указание, что это различные вещи; сначала Бог приходит к решению сотворить человека по Своему образу, а уже потом дает ему заповедь господствовать. Другая проблема связана с отождествлением Пс.8 с Быт.1. Но, ни слово “образ”, ни “подобие” не упоминаются в Пс.8. Если этот псалом действительно связан с Быт.1, то как можно убедиться в том, что в нем идет речь о проявлении образа Божьего? Очевидно, что представители функционального взгляда отождествили следствие образа Божьего в человеке с самим образом.

Субстантивный взгляд также неоднозначен и необходимо очень осторожно к нему подходить. Большое разнообразие мнений в пределах этого взгляда свидетельствует о том, что в Писании нет конкретных утверждений по поводу содержания образа Божьего в человеке. Библейский текст, и в самом деле, прямо не определяет, какие качества человека являются проявлением образа Божьего. Критика этого взгляда, указывающая на то, что представители этого взгляда, в попытке определить содержание образа, выдвигают небиблейские теории, часто справедливы. Более того, субстантивный взгляд часто ограничивают одним аспектом природы человека, например, его умственными способностями. Но это подразумевает, что образ Божий варьирует в зависимости от разных людей; более интеллектуально развитый человек, в таком случае, более наделен образом Божьим. Возникает также проблема в определении образа Божьего в человеке, когда он впадает в грех. Непохуже на то, чтобы грех существенно влиял на умственные способности. Более того, многие неверующие более интеллектуально развиты, чем некоторые верующие. Однако, тем не менее, субстантивный взгляд остается единственно возможным после того, как мы убедились в несостоятельности релятивного и функционального.

**Основные направления исторического развития
доктрины образа Божьего в человеке**

Конфессии и представители	Образ/подобие	Содержание образа/подобия	Последствия грехопадения
Римо-католическая церковь. Схоласты	Различны	Образ: духовность, свобода, бессмертие	Образ сохранился
		Подобие: первоначальная праведность	Подобие утрачено
Православная церковь	Различны	Образ: личность человека	Образ сохранился
Реформаторы	Идентичны	Подобие: задание достичь святости и праведности	Сложности на пути к достижению
		Духовные и психофизические особенности человека, господство человека над природным миром	Утрачены высокие стандарты души и их сила
Лютеране	Идентичны	Первоначальная праведность	Образ/подобие полностью утрачены
Протестанты (в общем)	Идентичны	Относительное совершенство, праведность, святость	Утрата праведности и святости
Пелагиане, Социниане, Рационалисты, Эволюционисты	Идентичны	Господство человека над природным миром	Несущественные
Брунер	Идентичны	Содержание не имеет первоначального значения	Формальная часть образа сохранилась, материальная - утрачена
Барт	Идентичны		

Основные взгляды на образ/подобие Божье в человеке

	Субстантивный	Релятивный	Функциональный
Положения	Образ/подобие в самой природе или структуре человека	Образ/подобие во взаимоотношениях человека с Богом и людьми	Образ/подобие в особой роли человека в мироздании
Представители	Все основные конфессии христианства	Брунер Барт	Пелагиане, социниане, рационалисты, эволюционисты
Аргументация	Умозаключения, базирующиеся на теологии и антропологии Писания	Важность взаимоотношений в богословии Ветхого и Нового Заветов	Контекст Быт.1. Отождествление Быт.1 с Пс.8
Проблемы	Небиблейское наполнение содержания образа/подобия. Последствия грехопадения	Универсальность образа/подобия. Содержание образа/подобия	Отождествление содержания образа/подобия с последствиями использования образа
Последствия	Ограничение одним аспектом природы человека	Социальное богословие	Функционализм

4. ОБРАЗ БОЖИЙ – ОСНОВА ПОНИМАНИЯ ЧЕЛОВЕКА

"И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божьему сотворил его; мужчину и женщину сотворил их" (Быт.1.27). Сотворив человека, Бог вложил в него Свой образ. Чтобы выяснить в чем же заключается образ Божий в человеке, нужно выяснить сначала, в чем заключается образ Самого Бога, каким Его нам представляет Писание во всей полноте. Нельзя отрывать какие-либо отдельные качества Бога от Его образа, ведь в таком случае это будет уже не образ, а только какая-то отдельная сторона образа Божьего. Практически все Божьи атрибуты нашли свое отражение в природе человека. Атрибуты Бога, которые нам представляет Писание, можно разделить на две категории: абсолютные, или природные атрибуты, и нравственные атрибуты. Если рассмотреть все эти атрибуты Бога, то можно найти отголоски этих качеств в природе человека.

Образ Божий в человеке – совокупность атрибутов Божьих, отраженных в природе человека

Абсолютные атрибуты Божьи отразились в природе человека не в абсолютном, а в ограниченном виде. Прежде всего, Бог – это дух. Это самый глубинный аспект в образе Бога. Человек, поскольку он произошел от Бога, наделен также духовной природой. Так как духовная природа является самым глубоким фактором в образе

Божьем, она служит основой всех последующих качеств образа Бога, отраженных в человеке. Само наличие духовной природы человека, особенно ее высшей сферы – духа, является отражением образа Божьего [14, с.32-33]. Библия представляет Бога **неограниченным** (3Цар.8.27), **вездесущим** (Пс.138. 7-12). Духовный мир человека, его мышление также не ограничены каким-то определенным пространством. Человек в этом отношении не вездесущ, но своей мыслью он в мгновение ока может переноситься в самые отдаленные концы земли и за ее пределы. Бог неограничен не только в пространстве, но и во времени – Он **вечен** (Ис.57.15). Душа человека, хотя имеет свое начало, но она бессмертна, так что этот атрибут образа Бога также присутствует в человеке. Бог **всемогущ** (Иер.32.17,27). О человеке этого нельзя сказать в абсолютной степени, но Бог наделил его могуществом: человек – хозяин природы, он владеет большим потенциалом, покоряет себе стихии. Бог обладает **премудростью, всеведением** (Деян.15.18; Ис.48.35). Разум человека несет на себе печать этого свойства Бога, хотя и в относительной мере. В целом можно сказать, что абсолютные атрибуты Божьи, отразившиеся в природе человека, не претерпели в целом искажения в результате грехопадения, но присутствуют в человеке в редуцированном виде.

В отношении нравственных атрибутов Бог представлен в Библии как **святой** (Отк.4.8), **любящий** (1Ин.1.8.16), **сострадательный и милосердный** (Плач.3.22-23), **праведный и справедливый** (Пс.88.14), **верный** (Вт.7.9). Бог также **обладает эмоциями**: Он может проявлять гнев и ненависть (Вт.32.22; Пс.5.5,6). Моральные атрибуты Бога, после грехопадения, присутствуют в природе человека в извращенном виде. И все же, каждый человек обладает моральной природой. Каждый человек, даже крайне испорченный, чувствует в глубине души свое несовершенство и стремление к тому нравственному идеалу, отпечаток которого он носит в своей природе. Вне всякого сомнения, в человеческом представлении все качества, характеризующие нравственную природу Бога, воспринимаются как положительные, хотя часто и отвергаются как недостижимые в условиях земной жизни или невыгодные.

Из Писания можно сделать вывод, что человек обладал нравственным подобием Богу. Как пишет Г.К. Тиссен, “Если в возрождении человек облекается в нового человека, созданного по Богу, “в праведности и святости и истине” (Еф.4.24) – то несомненно, правильно будет считать, что первоначально человек обладал и праведностью и святостью”. Контекст Быт.1 и 2 свидетельствует об этом. Только на этой почве возможно человеку вступить в связь с Богом, Который не может взирать на грех и порок (Авв.1.13) [90, с.174].

Несмотря на испорченность, все же каждый человек благодаря моральной природе понимает в общем, что такое добро и зло. Все моральные законы, этические идеалы и системы основаны на отображении в человеке нравственной природы Бога. Нравственные атрибуты Бога – это те качества, которыми должен обладать человек, которых требует от него Бог. Человек должен ими обладать в полной мере, не в редуцированном виде, как это обстоит в случае с абсолютными атрибутами. Но в результате грехопадения, все эти качества хотя и присутствуют в сознании, но они извращаются в жизни. Человек, обладая греховной природой, не в состоянии проявлять эти качества в полной мере. Чаще он только чувствует в себе потребность в соответствии таким высоким идеалам, но оказывается не в состоянии их достичь. Только с помощью Божьей он может приблизиться к тому образу, каким он должен быть, какому он должен соответствовать.

Человек также отображает эмоциональную природу Божью. Он способен чувствовать, обладает как отрицательными, так и положительными чувствами. Положительные чувства, высочайшим проявлением которых является праведная любовь, базируются на основе праведной святой природы. Отрицательные чувства также базируются на той же природе, но являются отрицательной реакцией на грех и на последствия греха. Конечно, и в эмоциональной сфере образа Божьего в человеке в результате грехопадения произошла путаница и извращение, но все же эта сторона образа Божьего присутствует во всех людях в определенном состоянии.

Человек также является образом Божиим в том смысле, что он обладает волей. Воля человека принципиально отличается от всей физической причинности, известной человеку. Ее невозможно объяснить физическими законами, законами сохранения энергии. Она исходит от Самого Бога, обладающего волей.

Человек создан свободным существом, и в этом также заключается образ Божий. После того как была дана первая заповедь человеку, перед ним встал выбор и ответственность за сделанный выбор. Человек не является существом, все поступки которого зависят от внешних сил. Конечно, свобода человека ограничена, как ограничено в нем и отображение абсолютных атрибутов Бога, особенно после грехопадения. Но все же человек определяет свои поступки и несет за свои решения ответственность: он – существо свободное. Его действия, в конечном счете, определяются им самим. Способность делать выбор между добром и злом не является наиболее важным аспектом свободы человека. Это только одна ее фаза. Ибо если бы человек находился в полной святости без искушения грехом, он все же был бы свободным.

Важным свойством Бога является триединство. Другими словами, Бог обладает **социальной природой** и наделил подобной природой человека. Поэтому человек нуждается в общении. Прежде всего человек приобрел это общение с Самим Богом (Быт.3.8). Человеческая любовь и социальные

интересы вытекают из этого элемента в природе человека [90, с.175]. Человек нуждается в общении не только с Богом, но и с другими людьми. Человек действительно в силу своей духовной природы (общей с Богом), в силу своего происхождения (от Бога) и в силу своей социальной природы, нуждается в общении с Богом. До тех пор, пока эта потребность самой природы человека не восполнена, человек чувствует себя ущербным, неполноценным, неудовлетворенным. Не случайно люди, не знающие истинного Бога, пытаются заменить общение с Богом оккультизмом, спиритизмом, экстрасенсорикой и т. п. Но все это никогда не может заполнить ту пустоту в человеческой душе, которая образовалась после грехопадения, после того, как человек потерял возможность непосредственного общения с Богом.

Описание образа Божьего в человеке было бы неполным, если бы мы упустили из внимания реализацию этого образа, которая проявляется в стремлении человека к творчеству. История человеческой культуры является ярким свидетельством того, что эта особенность человеческой природы далеко не второстепенна. Н.Бердяев считал творчество главной отличительной чертой человека, "позволяющей ему прорываться через этот мир к миру иному". С первых страниц Писания Бог предстает перед нами как **Творец** (Быт.1.2). Поэтому человек, созданный "по образу и подобию Божьему", также является творческой личностью. Неудивительно, что для христианина творчество приобретает особое значение, в творчестве он как бы продолжает божественное созидание. Процесс творчества, как и вся духовная природа человека, открыт неограниченному совершенствованию.

Божественная природа в человеке также проявляется, как это было уже отмечено, в господстве человека над природным миром. Хотя эта роль человека в мироздании не является самим содержанием образа Божьего, но имеет к нему самое непосредственное отношение. Не случайно повеление владычествовать следует сразу же после сотворения "*по образу и подобию*" (Быт.1.28). Именно благодаря тому, что человек является отображением Самого Бога, он может занимать такое особое положение в мироздании.

Все элементы отражения Своего образа в человеке Бог использует для того, чтобы вернуть его в надлежащее состояние, потерянное в результате грехопадения. Он использует интеллектуальные аргументы, обращаясь к уму человека, воздействует на его чувства, используя эмоциональную его природу, оказывает духовное влияние на его дух. Но особенно Господь использует нравственную природу человека, несмотря на ее испорченность, природу, в которой содержится представление о нравственном идеале и стремление достичь его.

5. ОБРАЗ БОЖИЙ В ЧЕЛОВЕКЕ ДО ГРЕХОПАДЕНИЯ

Сотворив человека и все необходимое для его жизни, Бог дал высокую оценку делу рук Своих: "*И увидел Бог все, что Он создал, и вот, хорошо весьма*" (Быт.1.31). Из этих слов Творца можно сделать вывод, что человек был совершенным. О совершенстве первого человека также свидетельствует тот факт, что все, содеянное Богом, совершенно (Вт.32.4). Совершенство человека становится очевидным и несомненным, если мы осознаем, что Сам Бог является совершенным и не терпит греха (Авв.1.12,13). И в то же время, Бог часто посещал человека, общался с ним. Когда же человек согрешил, Господь больше не мог разделять с ним общение.

Совершенство предполагает, что в природе первого человека не было тех внутренних противоречий, которые раздирают современного человека. Он был свят в пассивном значении этого слова. Он был невинным: не свершал ни зла, ни греха до момента грехопадения. Можно предположить, что у него не было возможности улучшить свои нравственные качества, и все же нет оснований утверждать, что он не понимал различия между добром и злом. Он просто не пережил еще зла на собственном опыте. То, что требовалось от человека с нравственной точки зрения, и мера его повиновения Богу в значительной степени зависели от совершенства его природы. Если бы он был, как утверждают некоторые богословы, совершенно невежественным в нравственном отношении, то его ответственность за непослушание была бы настолько незначительной, что то осуждение, которое было вызвано грехопадением, было бы бессмысленным. Сам факт глубоких последствий грехопадения указывает на высокий уровень и зрелость первого человека и ответственность его за свои поступки [32, с.203]. Поэтому нет смысла умалять его способности, хотя нет оснований и для того, чтобы приписывать ему какие-то особые свойства (такие, как телепатия, особые познания), которые отсутствуют у современного человека. По всей видимости, первый человек ничем не отличался от современного человека, за исключением нравственной стороны его природы. Отражение в его природе абсолютных атрибутов Божьих было таким же, как и у нас. Он, видимо, ничем не отличался от нас по своим интеллектуальным способностям; обладал такой же неограниченностью духа, был вечным (если не затрагивать вопрос смертности тела), могущественным. Он обладал такой же социальной природой, потребностью к творчеству, осуществлял господство.

Огромное различие между человеком до и после грехопадения прослеживается в нравственной сфере. Как уже было замечено, Адам обладал пассивной святостью и праведностью. Некоторые атрибуты нравственной природы Бога, отраженные в его природе, находились только в зачаточном состоянии, поскольку не могли проявляться в идеальных условиях рая – это сострадание и милосердие. Что же касается любви и верности, которые также нашли свое отражение в природе человека, то они могли находить свое полноценное проявление в условиях их жизни.

Исходя из первоначального совершенства первого человека, можно сделать вывод, что все компоненты его природы, все его качества и особенности находились в полной гармонии. Даже соединение мертвой материи с дыханием Божиим (Быт.2.7) не было противоречивым. Только существование зла вне человека и наличие у него свободного выбора сделало возможным внесение беспорядка в его природу со всеми вытекающими из этого последствиями.

Нам очень мало известно о жизни человека до грехопадения, и даже неизвестно, сколько времени продолжался этот период. Ясно то, что в этот период отношения между Богом и человеком еще не были омрачены грехом. Тот образ жизни, который проводил Адам, может быть образцом для всех людей, живущих на земле. Этот идеал можно выразить словами: он исполнял волю Божию. Это вовсе не значит, что неповрежденные взаимоотношения с Богом предполагали ежедневные инструкции и указания со стороны Бога. В то время еще не было того противодействия, вызванного грехом, которое создает антагонизм воли человеческой и воли Божьей. Человек находился в согласии со Своим Творцом, что служило основой его внутренней гармонии

и гармонии с окружающим миром. Воля Божья была представлена, в основном, в положительном контексте. Она призывала к действиям, для выполнения которых были все возможности. Это возделывание и хранение Едемского сада (Быт.2.15), осуществление господства над природным миром, размножение (Быт.1.28). И все же было одно отрицательное указание со стороны Бога: не есть плодов от дерева познания добра и зла (Быт.2.17). Нарушение этой негативно сформулированной заповеди и послужило основой грехопадения, повлиявшего на всю дальнейшую судьбу человечества.

6. ГРЕХОПАДЕНИЕ И ЕГО ПОСЛЕДСТВИЯ

Событие, ставшее поворотным моментом в судьбе человечества, описано очень простыми словами: *"И сказал змей жене: подлинно ли сказал Бог: не ешьте ни от какого дерева в раю?.. И увидела жена, что дерево хорошо для пищи, и что оно приятно для глаз и вожделенно, потому что дает знание, и взяла плодов его и ела, и дала также мужу своему, и он ел"* (Быт.3.1,6). Поскольку Адам и Ева владели достаточными познаниями о различии добра и зла, чтобы правильно направлять свои действия, согласовывать их с волей Божьей, то очевидным является, что новое знание, которое они получили относительно добра и зла, имело совершенно другой характер. Произошло познание зла собственным опытом и познание добра через его утрату. Получилось так, что пассивная святость и праведность первого человека не выдержала натиска зла, не стала активной.

Учение о грехопадении не находит значительного отклика в Писаниях Ветхого Завета как определяющее природу человека. В междузаветный период, тем не менее, появились теории, в которых славе, красоте, силе и способностям Адама противопоставлялся современный человек как бледный и жалкий образ первого человека. Такой упадок объяснялся грехопадением [24, с.50]. В Новом Завете апостол Павел раскрывает значение Адама в объяснении человека. Он противопоставляет послушание Христа непослушанию Адама (Рим.5.15) и показывает, как грехопадение Адама повлияло на всех людей.

В ранней церкви появились два толкования грехопадения, оказавшие влияние на все последующие теории. Первое -- это идея Ириния, согласно которой Адам -- молодое несформированное творение с неограниченными возможностями роста во взаимоотношениях с Богом. Грехопадение стало результатом слабости и незрелости первого человека, неспособности противостоять греху. Христос, таким образом, не только устраняет разрыв между Богом и человеком, но и дает возможность продолжить развитие человека, прерванное грехом. Этот взгляд довольно популярен в современном богословии из-за того, что он легко согласуется с эволюционистскими теориями. Вместо трагического вертикального падения этот взгляд предлагает теорию прогресса, развития, временно прерванного.

В противовес Иринию, Августин на основании аргументов Павла (Рим.5) и собственного жизненного опыта, рассматривал грехопадение Адама как величайшую трагедию, оказавшую влияние на жизнь человека, его действия, мысли. Человечество извращено, не способно искать Бога и полностью заслуживает Божьего осуждения. Этот взгляд одного из величайших христианских мыслителей стал основанием традиционного христианского осмысления человека [24, с.51].

Часто современный человек считает для себя унижительным верить в грехопадение и признавать свое нелестное положение в результате этого. Доктрина первородного греха представляется современному человеку малопривлекательной. Она задевает его гордость и чувство собственного достоинства. Но мы не можем отрицать того, что именно эта доктрина дает объяснение природе человека. Как удачно заметил Паскаль, "Ничто не обижает нас столь грубо, как эта доктрина, и все же без этой тайны, которая самая непонятная, мы непонятны для-самих себя" [23, с.54]. Таким образом, понимание грехопадения объясняет природу человека.

Одним из самых существенных моментов для понимания человека является то, что человек есть падшее существо и нуждается в спасении. По словам Секретена, следует признать, что "сознательно или бессознательно религии признают некоторый беспорядок, некоторое нарушение в человеке, которое следовало бы восстановить" [Цит. по 16, с.141]. В сознании человека всегда присутствует чувство вины и ущербности, которое порождает попытки искупить эту вину. Можно считать, что это чувство и является отголоском того переломного момента, когда человек оказался отделенным от Бога.

В библейском понимании грехопадение – это восстание человека против Бога. Это крушение духа, утвердившего себя не в Боге, а в самом себе. Сущность грехопадения заключается не в вине одного Адама, а во всеобщем человеческом отступлении от Бога. Как говорит апостол Павел, в нем (то есть в Адаме) "все согрешили" (Рим.5.12). Поэтому мы несем в себе печать этого трагического события и можем осознавать себя участниками грехопадения. "Оно совершилось на уровне, превышающем индивидуальное сознание, но охватывающем весь вид в целом. Поэтому каждый рождающийся в мир человек причастен греху, будучи "клеткой" общечеловеческого духовного организма [14, с.149].

Протестантское богословие всегда отличалось своим твердым мнением по поводу полной порочности человека, но часто эту доктрину представляли слишком преувеличенно. Лютер считал, что образ Божий был полностью утрачен в результате грехопадения. Поэтому сама субстанция человека не является ничем, кроме греха.

С библейской точки зрения, понятие абсолютной греховности можно рассматривать с четырех сторон:

"Во-первых, оно относится к развращенности в самом центре человеческого существа – в сердце, хотя это не значит, что человеческая гуманность прекратила свое существование. Во-вторых, оно означает заражение каждой части человека, хотя это не значит, что в человеке не остается ничего хорошего. В-третьих, оно означает полную неспособность греховного человека угодить Богу или прийти к Нему кроме как через посредство благодати, хотя это не предполагает, что человек не свободен в других областях своей жизни. В-четвертых, оно включает в себя идею о всеобщем разврате человеческой расы, несмотря на то, что некоторые народы или культуры подвержены этому разврату гораздо менее чем другие" [23, с.44].

Греховность человека вовсе не означает, что в нем не осталось ничего хорошего. Образ Божий, несмотря на то, что он был деформирован в результате грехопадения, продолжает отражать славу Творца (Лк.11.13). Как выразился А. Мень, "извращение путей (человека) не привело к его окончательной гибели. В нем сохранился здоровый корень, жажда совершенства и познания, стремление к добру, тоска по Богу" [16, с.149]. После грехопадения

нравственная плоскость наклонена в сторону зла, и это объясняет склонность всех людей ко греху. Но все же, несмотря на извращенность нравственной природы человека, отражение образа Божьего не изглажено грехом. Именно эта сторона природы человека делает его восприимчивым ко всему божественному, и, откликаясь на призыв Божий, она направляет нейтральную часть его природы в надлежащую сторону. Таким образом, человек прежде всего является *imago Dei*, а уже потом грешником, т. е. испорченным, извращенным образом своего Творца.

Человек – существо принципиально раздвоенное, совмещающее противоположности

Нужно отметить, что в самом акте сотворения человека была заложена неоднородность, потенциальная возможность противоречия, которая при определенных обстоятельствах проявила себя. С одной стороны, человек – материальное существо, созданное из праха земного, а с другой стороны – он душа живая (Быт.2.7). С одной стороны, он ничем не отличается от животного, а с другой – он отражение образа Божьего. Но эта потенциальная конфликтность до грехопадения чудесным образом не создавала противоречия, наоборот, она служила основой уникальности и особенности человека. Все стороны его природы, какими бы противоречивыми они нам ни казались, гармонически уживались. Как было уже отмечено, природа человека утратила первоначальное совершенство и гармонию, она стала противоречивой в самой себе в результате греха. Грех коснулся, прежде всего, духа человека, но его тлетворное и разрушающее воздействие распространилось не только на душу и тело человека, но и на окружающую его среду (Быт.3.17). И все же особый интерес у нас вызывает то, как грехопадение повлияло на отображение образа Божьего в природе человека, поскольку эта сторона его природы является основополагающей. Она относится к духовной сфере.

7. ПРИРОДА ЧЕЛОВЕКА – СРЕДОТОЧИЕ ПРОТИВОРЕЧИЙ

В этой главе мы рассмотрим человека в виде противоречий, характеризующих его природу. С одной стороны – отражение образа Божьего, а с другой – греховная извращенность.

7.1. Святость – греховность. По отношению к БОЖЬЕЙ СВЯТОСТИ существуют два аспекта. Первый – это УНИКАЛЬНОСТЬ. Бог полностью отделен от Своего творения. Еврейское слово “святой” означает особенный, отделенный от обычного употребления. Второй аспект – это АБСОЛЮТНАЯ ЧИСТОТА И ДОБРОТА [29, 284-285]. Оба эти аспекта отражены в природе человека.

Господь сотворил человека правым, а люди пустились во многие помыслы

Человек уникален среди творения, и его уникальность соотносится с Творцом. С одной стороны, человек был создан непорочным и чистым от греха. В результате грехопадения в природе человека произошла раздвоенность. С другой – он полностью потерял святость как чистоту и непорочность.

После грехопадения он уже не обладает этим качеством – он становится человеком грешным и развращенным (Рим.3.10,23). И все же человек остается уникальным и отделенным от природного мира: он остается предназначенным Богом для особой цели – славить своего Творца. Человек сознает в

себе эту особенность, осознает стремление к утраченной святости и совершенству. Часто это стремление может приобретать уродливые формы, но оно не утрачено человеком на протяжении многих веков. Оно выражается в усилиях, направленных к совершенству. Но, несмотря на эти стремления, человек остается грешным, ему недоступна святость, тем более, что в нем действуют и другие силы, толкающие его ко греху, не говоря уже о том, что само представление святости у него ужасно размыто или извращено. Реальность такова:

- а) Между Богом и грешным человеком существует огромная пропасть (Ис.69.1; Авв.1.13);
- б) Человек самостоятельно не может приблизиться к Богу, но только в силу заслуг другого. Человек не обладает святостью и не может претендовать на нее, поскольку, что бы он ни делал, он не может изгладить своей греховности;
- в) В человеке присутствует представление о святости и даже стремление к ней, но они в убогом, немощном состоянии.

7.2. Праведность – нечестивость. В природе Божьей ПРАВЕДНОСТЬ – это проявление Его святости во взаимоотношениях с творением. Его праведность заключается прежде всего в том, что Его законы так же совершенны, как и Он Сам. Кроме того, Его праведность проявляется в том, что Его действия соответствуют законам, которые Он Сам установил [29, с.286-287].

Человек наделен нравственным сознанием – но ведет нечестивую жизнь

В нравственной природе человека отразилась праведность Божья. И хотя она, как и другие качества, претерпела искажение в результате грехопадения, она не утрачена совершенно. Писание свидетельствует о том, что даже у грешников в сознании присутствует представление о Законе

Божьем: "...дело закона у них в сердцах, о чем свидетельствует совесть их и мысли их, то обвиняющие, то оправдывающие одна другую" (Рим.2.15). Проблема заключается в том, что, осознавая требования морального закона, хотя часто и в извращенном виде, человек не выполняет его, поскольку эти требования или не сходятся с нравами развращенного общества, или он находит их слишком трудновыполнимыми в силу своих ограниченных сил, или просто находит их невыгодными. Если же он выполняет требования закона, то все равно перед Богом эти дела праведности теряют свою ценность, в силу мотивов, которые побуждали к их выполнению (Пс.14.1-3; Рим.7.18; Еф.2.3; 4.8).

Человек оказывается перед внутренней противоречивостью своей природы: с одной стороны – требования закона, с другой стороны – неспособность исполнить эти требования, а часто и нежелание.

7.3. Справедливость – несправедливость. Бог Сам действует соответственно Своим Законам, поэтому Он – ПРАВЕДНЫЙ СУДЬЯ, Он СПРАВЕДЛИВ [29, с.288-289; 17, с.100]. В природе человека эта существенная сторона характера Бога также нашла свое отражение в *imago Dei*.

Эту функцию в природе человека выполняет *совесть*, которая, конечно, испытала на себе тлетворное воздействие греха. Она оказалась осквернена и извращена (Тит.1.15-16; Евр.9.14; 10.22), но, все же, нигде в Писании не сказано, что она может погибнуть. Совесть никак нельзя признать за непогрешимого судью, ибо она судит не только как отражение *imago Dei* в при-

роде человека, но и в соответствии с предложенными ей общественными нормами. Отсюда часто возникают противоречия внутри самой совести, не говоря уже о том, что голос совести часто игнорируется человеком в силу различных причин.

На протяжении всей истории люди отстаивали свободу совести, хотя, как выразился Э.Фромм, "совесть в ее различных эмпирических проявлениях – дело весьма запущенное. Различаются ли всевозможные виды совести только по их содержанию, а в остальном они сходны? Являются ли они различными феноменами, имеющими просто общее название "совесть"?" [22, с.138]. Фромм предлагает разделить совесть на авторитарную и гуманистическую. "Этот голос внешнего авторитета родителей, государства или кого бы то ни было, кто окажется авторитетом в той или иной культуре" [22, с.139]. В этом отношении чистая авторитарная совесть – это удовлетворение запросов авторитета, а виновная совесть – неудовлетворение их. С другой стороны, "гуманистическая совесть... – это наш собственный голос, данный каждому человеческому существу и не зависящий от внешних санкций и поощрений" [22, с.153]. Но у Фромма, упускающего из внимания божественное происхождение человека, возникает проблема в определении этого голоса. Считая человека высшей ценностью, он принимает совесть за голос "нашей любовной заботы о самих себе" [22, с.154]. И все же, хотя его этическая система по всей сути является тупиковой, замыкаясь на самом человеке, его разделение на два вида совести не лишено основания. То, что он называет гуманистической совестью, то есть совесть, отстаивающая интересы самого человека, в конечном результате – это отражение образа Божьего. Хотя она отражает интересы авторитета Бога, но ее ни в коем случае нельзя ставить в один ряд с другими авторитетами, ибо удовлетворение запросов этого авторитета соответствует высшему благу самого человека. Прекрасно этот вид совести, которую следовало бы назвать божественной совестью, охарактеризовал Н.А. Бердяев:

"Совесть есть глубина человеческой природы, на которой она соприкасается с Богом и где она получает весть от Бога и слышит голос Божий... Совесть может быть задавлена и закрыта, искажена и извращена, но она связана с самим творением человека, с образом и подобием Божиим в нем... Совесть есть воспоминание о Боге и о Божьей жизни в нашей грешной жизни" [1, с.149].

Бердяев называет совесть сердцевинной духовной природы человека. Совесть авторитарная, согласно Фромму, исключает авторитет Бога, это, по сути дела, социальная совесть. То есть, это социальное насилие над божественной совестью, которое осуществляется государством, властью, нацией, сословием, классом, партией, общественным мнением и т. д. Таким образом, общество вносит в сознание человека дубликат его совести, и без того искаженной в результате грехопадения. Эти два вида совести часто находятся в противодействии друг другу, особенно в обществе с извращенными нравственными ценностями. И это, в свою очередь, порождает постоянное чувство вины у человека.

7.4. Любовь – эгоизм. Определяющим нравственным атрибутом Божиим является ЛЮБОВЬ. "Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего единородного, дабы всякий верующий в Него не погиб, но имел жизнь вечную" – гласит Евангелие (Ин.3.16). Божья любовь отличается такими особенностями, как БЛАГОВОЛЕНИЕ, БЛАГОДАТЬ, МИЛОСЕРДИЕ И ПОСТОЯНСТВО [29, с.292].

БЛАГОВОЛЕНИЕ Божьей любви состоит в том, что она направлена на благо тех, кого Он любит, она **неэгоистична**. Господня любовь – это жертвенная любовь. В природе человека эта особенность Божьей любви отразилась как компонент *imago Dei*, однако в результате грехопадения она ужасно исказилась. Наверное, ничто другое в человеке так сильно не изуродовал грех, как любовь. Мотивы самых ужасных преступлений и в то же время самых возвышенных поступков обозначают часто одним и тем же словом – “любовь”.

Любовь к себе или любовь к ближнему? – вот в чем вопрос

Эгоцентризм человека, противостоящий любви, есть следствие грехопадения. Мы слишком сосредоточены на себе, стараемся выставить себя в лучшем свете. Мы ищем благосклонности по отношению к себе и желаем для себя того, чего нет у других. Человеку более свойственно себялюбие, чем жертвенная любовь, и именно себялюбие часто стоит за так называемой любовью, хотя его тщательно скрывают под маской благих намерений. Писание призывает “возлюбить ближнего, как самого себя”. Но что считать основой этого принципа: любовь к себе или любовь к ближнему? Общепринято считать себялюбие грехом, а любовь к другим добродетелью. Но действительность находится в вопиющем противоречии этому. Более того, себялюбие часто оказывается мощным стимулом достижений.

В богословии Кальвина и Лютера акцент на ничтожестве и греховности человека означает, что в человеке нет ничего, достойного уважения и любви, поэтому любовь к себе здесь представлена, как “чума” [22, с.118]. В философии Канта желание счастья другим является добродетелью, а желание собственного счастья – морально нейтрально, поскольку является естественным стремлением и не может обладать положительной ценностью. В философии Просвещения человеческому себялюбию, как праву на счастье, придавалось намного больше значения, чем у Канта: это направление получило свое радикальное выражение у Штирнера и особенно у Ницше, которые рассматривали альтруизм и любовь к людям как признак вырождения, а эгоизм получил у них положительную оценку. По мнению Э. Фромма, между любовью к себе и любовью к другим вообще не существует альтернативы. “Если человек способен к плодотворной любви, он любит также и себя, если он может любить только других, он вообще не способен любить” [22, с.127]. Он разделяет понятия себялюбия и любви к себе, считая их прямо противоположными. Но, по сути, Э.Фромм не находит решения антиномии любви к себе и любви к другим, он только формулирует проблему другими словами. Возникает проблема в определении личного интереса. Реальная жизнь показывает, что противоречивость человеческой любви остается проблемой.

Проблема любви связана не только с объектом любви, но с ее постоянством. Человек не властен над своими чувствами, и его любовь очень непостоянна. Часто любовь превращается в ненависть, сила которой ничем не уступает, а иногда и превосходит недавнюю любовь. Конечно, такую любовь трудно назвать настоящей. Она ничего общего не имеет с любовью божественной, но именно такая любовь характерна для людей.

Другой важнейшей особенностью Божьей любви, отразившейся и в природе человека, является БЛАГОДАТЬ. Бог любит не потому, что люди чем-то заслужили Его любовь, но потому, что люди нуждаются в Его любви, то есть Его отношение к людям исходит из Его ДОБРОТЫ, БЛАГОРОДСТВА, ЛЮБВИ (Еф.1.5-8).

Именно потребность в такой любви и способность к такой любви унаследовал человек. И, несмотря на то, что любовь извращена грехом, она все же прорывается в своей первозданной божественной красоте сквозь толщу похоти и лжи, вызывая изумление своей бескорыстностью и искренностью. Но, все же, примеры такой любви – скорее достояние литературы и искусства; в реальной действительности человек остается жертвой противоречивости своей испорченной грехом природы. Стремление к настоящей любви, как правило, омрачается мотивами, далекими от самой любви.

Любови и милосердию часто в жизни противостоит справедливость, и наоборот: справедливости – милосердие. Не случайно, в силу своей испорченности человек склонен видеть противоречие между Божьими атрибутами любви и справедливости. Это свидетельствует о том, что в человеке искаженная грехом любовь и справедливость часто противоречат друг другу.

Таким образом, любовь человека не только внутренне противоречива, но и вступает в противоречие с другими особенностями природы человека. С одной стороны – это противоречие между стремлением к любви и к справедливости, а с другой – противостояние между милосердием и жестокостью, которая также характерна для человеческой природы.

7.5. Вера – неверие. Богу принадлежат атрибуты ИСТИНЫ, ПРАВДЫ И ВЕРНОСТИ. Он является истинным Богом, провозглашает истину (правду), обеспечивает истину (верность). Ему всегда можно доверять, так как Он всегда исполняет Свои обетования [29, с.289-291]. Таковым сотворен и человек согласно образу Божьему.

Исторические различия в этических взглядах касались в основном частностей. К.Льюис пишет:

“Представьте себе страну, где восхищаются людьми, которые убегают с поля битвы, или где человек гордится тем, что обманул того, кто проявил к нему неподдельную доброту. Вы с таким же успехом можете представить себе страну, где дважды два будет пять” [15, с.271].

В сознании человека присутствует положительное и устойчивое представление о честности, как отражение *imago Dei*.

То, что человек сотворен правдивым и верным Творцом, достойным всякого доверия, отразилось на его способности к доверию, вере. Человеку, подобно ребенку, выросшему в атмосфере любви и доброжелательности, свойственно доверие. Ведь именно такая атмосфера окружала человека изначально. Вера стала характерной чертой человека, свойством его природы. С другой стороны, вера, доверие стали характерными в силу необходимости, так как человек не обладает всеведением и жить без веры просто не может. Если неизбежная ограниченность в познании не компенсируется верой, – возникает страх. Прошло время, когда борьба против веры воспринималась как выражение “веры в разум человека и его способность утвердить социальный порядок на принципах свободы, равенства и братства. Сегодня отсутствие веры является выражением глубокого смятения и отчаяния” [22, с.190]. Прошло время, когда скептицизм и рационализм воспринимались как прогрессивные факторы развития мысли; они стали основой релятивизма и неуверенности. “Вера в то, что все большее накопление фактов неминуемо приведет к познанию истины, стала суеверием” [13, с.191].

Человек просто не может полноценно жить без веры, и это проявляется уже с первых дней его жизни. Вера немислима без представления о Боге – источнике истины, Личности, которой можно всецело довериться. В Ветхом Завете слово “верность” означает “устойчивость”. Поэтому веру можно толковать как устойчивое качество природы человека. Утратив полноту этой “устойчивости”, человек постоянно стоит перед альтернативой: вера – неверие, рационализм – иррационализм. Отказываясь довериться Богу, он остается без основания в жизни, и, так как его возможности ограничены, человека одолевает страх.

7.6. Сознание – реальность. Человек осознает себя существом неограниченным, лишь относительно зависимым от внешних условий мира. Он стремится к развитию своей жизни согласно содержанию этого самоопределения. Так возникает противоречие между содержанием природы человека и его физическим существованием. Содержание природы человека как отражение *imago Dei* оказывается идеальным по отношению к действительным условиям и возможностям его физического существования, другими словами, выражает бытие, которого у человека нет. Как заметил В.И. Несмелов, “человек существует, как простая вещь физического мира, а реальною природою своей личности предметно изображает Безусловную Сущность” [17, т. 2, с.416]. Идея Бога оказывается не продуктом собственно человеческой мысли, а живым сознанием действительного божественного бытия. Человек осознает себя как личность, как свободную причину и цель своих действий. Его внутренняя природа протестует против внешней необходимости и бессмысленности бытия. Отсюда исходит проблема свободы воли и предопределения. Сколько философы и богословы ни бьются над решением этой проблемы, она остается неразрешимой. С одной стороны, человек является продуктом физического мира и его природа, поведение и даже сам факт его появления в этом мире предопределены и не зависят от него. С другой стороны, он обладает относительной свободой воли, которая налагает на него ответственность за свои поступки.

7.7. Жизнь – смерть. В результате грехопадения, в жизнь человека вошла смерть и противостояние жизни и смерти стало одним из основных факторов, определяющих существование человека. Но в духовной природе человека отразилась НЕОГРАНИЧЕННОСТЬ БОГА ВО ВРЕМЕНИ: душа человека бессмертна. И все же тот факт, что предстоит умереть, глубоко влияет на жизнь человека.

Смерть – наиболее очевидный результат греха, о чем Бог предупреждал первого человека (Быт.2.17). Смерть вошла в жизнь человека в трех аспектах: как физическая смерть, как духовная смерть, как вечная смерть.

“Библия не знает различия, общепринятого у нас, между физической, духовной и вечной смертью; она представляет синтетический взгляд на смерть как отделение от Бога” [33, с.258-259].

Физическая смерть – это отделение души от тела, духовная смерть – отделение человека от Бога, а вечная смерть – результат того, что человек умер физической смертью в состоянии духовной смерти. Таким образом, вечная смерть является состоянием отвержения человека от Бога и оно никогда уже не изменится. Но физическая смерть в библейском понимании – это никогда не прекращение существования человека, а переход из одного состояния в другое [29, с.611-615].

7.8. Могущество – слабость. В природе человека отразилось ВСЕМОГУЩЕСТВО Творца. Сразу же после сотворения Бог дал человеку повеление владычествовать на земле (Быт.1.28). И человек осуществляет это владычество. Конечно, из-за нравственной извращенности человека это приводит к ужасным последствиям. Могущество человека вовсе неоднозначно, оно, как и многое в человеке, парадоксально.

Человек – господин, но создает общество, в котором он раб. Он господствует над природным миром, но в то же время находится в зависимости от него. Человек покоряет природу, но оказывается рабом не только своих страстей, но и материальных вещей, им же созданных. Человек является биологически слабым существом, уступающим многим животным по своим физическим возможностям, но благодаря разуму именно он господствует на земле.

Положение властелина над природным миром облакает человека не только особой властью, но и ответственностью. Бог наделил человека всем необходимым, чтобы тот мог справиться с задачами, стоящими перед ним как перед господином природного мира, – это его божественная природа. К сожалению, в этом отношении человек оказался не на высоте еще на заре существования мира (Быт.3.17), и последствия этого становятся все более удручающими в современном мире.

7.9. Рационализм – иррационализм. ВСЕВЕДЕНИЕ Божье отразилось в умственных способностях человека, как *imago Dei* – в его природе. Разум – счастливый дар и в то же время проклятие человека, ибо он заставляет его вечно трудиться над разрешением неразрешимых вопросов. “Человек – единственное животное, которое может скучать, быть недовольным, чувствовать себя изгнанным из рая. Человек – единственное животное, для которого собственное существование составляет проблему, которую он должен разрешить и которой не может избежать” [22, с.46].

Несмотря на наличие разума, человек – существо иррациональное

Разум побуждает человека вечно стремиться к новым решениям, в попытках создать для себя мир, где он бы жил без противоречий с самим собой и с окружающим миром. Но каждое достижение разума оставляет человека неудовлетворенным самим собой и озадаченным, что, в свою очередь, толкает его к новым решениям. Утратив рай, внутреннюю гармонию, гармонию с окружающим миром, человек стал вечным странником в этом мире. Он вынужден идти вперед и вечно стараться сделать неизвестное известным, осознавая, что этим он только расширяет круг неизвестного. Он постоянно стремится к “абсолюту”, заложенному в его природе, но разум оказывается ограниченным. “*Не обратил ли Бог мудрость мира сего в безумие?*” – задает риторический вопрос ап. Павел (1 Кор.1.20).

Разум является источником целого комплекса проблем, постоянно стоящих перед человеком, которые он не в состоянии однозначно решить. Это проблема разума и чувств, знания и веры, рационализма и иррационализма и т. д. Можно сказать, что разум позволяет понимать проблемы, которые он не в состоянии решить.

7.10. Социальность – индивидуализм. Бог триедин – он обладает СОЦИАЛЬНОЙ ПРИРОДОЙ. В человеке этот атрибут Бога отразился в социальности человека. Без общества человек немислим, он не может даже

сформироваться как человек без общения с другими людьми. Социальная направленность природы человека опирается на другие качества его природы, которые также являются отражением образа Божьего. Это потребность любить и быть любимым, сострадание и милосердие, верность, нравственная природа. Без этих качеств общность людей была бы невысказана. Еще в начале человеческой истории, до грехопадения, Бог сказал: *“...Не хорошо быть человеку одному...”* (Быт.2.18).

Поскольку грех сделал человека эгоцентричным, это не могло не отразиться на взаимоотношениях между людьми. Наверное, самое значительное проявление этого влияния – широкое распространение конкуренции. Желания и стремления одного человека противостоят стремлениям другого; когда один побеждает, другой проигрывает. Другим проявлением греха в социальной жизни является отсутствие сочувствия. Сосредоточенные на своих интересах и мнениях, люди воспринимают мир с точки зрения своей выгоды. Поэтому часто они неспособны и не желают понимать других и поступают вразрез библейскому правилу: *“Ничего не делайте по любви к себе или по тщеславию, но по смирению почитайте один другого выше себя. Не о себе только каждый заботься, но каждый и о других”* (Фил.2.3-4).

Отвержение авторитетов также является социальным проявлением греха. Под маской борьбы за свободу часто скрывается просто нежелание подчиняться, считаться с интересами других. Дух бунтарства противостоит авторитету или игнорирует его, даже если это во вред самому человеку. Бунт против Бога, таким образом, проецируется на социальные отношения, провоцирует бунт против человека.

Все эти проблемы исходят из неспособности человека любить настоящего. Поскольку люди стоят на пути друг друга, они никогда не могут действовать в полной мере для блага других, так как их подлинной целью является самоудовлетворение. Отсюда возникают конфликты, вражда, подозрения, которые сопровождают даже благие намерения [29, с.618-619].

Итак, с одной стороны, человек обладает социальной природой, он не может жить без общества, он стремится к общению с другими, страдает без него. Но, с другой стороны, он испытывает массу неприятностей в обществе, извращенном грехом, поэтому сторонится его, враждует против него. И эти противоположные стремления очень характерны для человека в современном мире.

7.11. Творчество – деструктивность. Сотворенный Творцом, человек в своей сущности – творческое существо. В потребности человека в творчестве проявляется образ Творца. Стремление к творчеству объясняют потребностью человека в действии [21, с.205-206]. В творчестве можно увидеть также потребность в самовыражении или компенсации своих противоречий или недостатков. Такие подходы небезосновательны, однако сущностная первопричина творчества – в трансцендентном элементе, полученном от Бога. Это – искра Божья, воспламеняющая горение духа.

Утратив изначальную гармонию, человек стал деструктивным существом. В изначальном образе “творчество” и “созидание” являлись синонимами; в реальном же образе творчество часто оказывается разрушительным. Деструктивность – характерная черта падшей природы человека (Быт.4.8,23). История цивилизации – ужасающее свидетельство деструктив-

ности человека. Можно с уверенностью сказать, что “деструктивный потенциал” присутствует в природе каждого человека и базируется на извращенности его нравственной природы. Если созидательность базируется на любви, то деструктивность исходит от ненависти, даже если и направлена на достижение благих целей. Обе эти особенности природы человека, невзирая на их кажущуюся взаимоисключаемость, сосуществуют друг с другом и являются в значительной степени определяющими.

7.12. Итог. Нынешняя природа человека – средоточие противоречий в силу того, что человек был создан изначально как существо, в котором гармонично сочетались различные качества, однако в результате грехопадения эта гармония была нарушена и природа человека извращена. Механизм противоречий и антагонизмов в человеке очень сложен. Его можно рассматривать, как борьбу добра и зла, духа и плоти, внутреннего мира и внешних условий, идеала и несовершенства, но такое разделение всегда несет в себе элемент искусственности, упрощения реальности. Действительность нельзя описать только черно-белой палитрой. В человеке антагонистично сочетаются элементы как “черной”, так и “белой” половины. И не всегда антагонизм является отрицательным явлением, ибо зачастую он – источник развития, совершенствования, хотя следует отдавать себе отчет, что противоречивость есть результат греха.

Состояние человека ненормально. Попытка представить противоречия природы человека как положительное взаимодополнение противоположных начал – это не более чем примирение с неблагоприятным плачевным состоянием человека; это заявление о несостоятельности что-либо изменить в существующем положении вещей.

Человек живет в безумии, которое лишь внешне прикрито

Священное Писание позволяет избежать заблуждения о природе человека, не прибегая к рационализации действительности и не соглашаясь с несовершенством, принимая его за норму. Писание ясно и определенно говорит о сущностной греховности человека (Рим.3.23). Нравственное сознание, совесть постоянно

напоминают о несовершенстве, ограниченности, неполноценности, ущербности и извращенности, о принципиальном несоответствии изначальному божественному образу.

Отделенный грехом от Первопричины, от Творца, человек лишен самого существенного – основы существования. Его огромный потенциал, унаследованный от Бога, не используется полноценно. Дары и силы, ищущие целесообразного применения, растрачиваются в постоянной внутренней борьбе, лишенной чаще всего всякого смысла. Без Бога человек напоминает самый сложный механизм, в котором недостает самой существенной детали. Это божественное творение каким-то образом функционирует, осуществляет удивительно сложные функции, но в его “работе” постоянно происходят сбои, а главное – его достижения лишены смысла, ибо всегда неоднозначны: положительная сторона достижений обесценивается отрицательной. Вместо созидательной плодотворной деятельности человек более всего времени тратит на преодоление собственных внутренних противоречий. И его усилия в этом безуспешны, ибо выход из противоречий кроется вне человека – в Боге. Так происходит на уровне отдельного человека, так происходит и на уровне общества, независимо от общественного строя.

Итак, жизнь человека неотделима от страданий, неудовлетворенности и бессмысленности. Удивительно сложное, наделенное колоссальным потенциалом "творение" работает в пустую, бесцельно расходуя заложенные в нем потрясающие возможности и колоссальную энергию.

8. ХРИСТОС – КЛЮЧ К РЕШЕНИЮ ЗАГАДКИ ЧЕЛОВЕКА

**Человек живет в
оковах греха и зла,
хотя в основании его
природы лежит добро**

Картина природы человека выглядит довольно печально, но она отражает действительность. Не в состоянии принципиально изменить себя, раздираемый противоречиями, он томится о помощи в пустыне безнадежности. Христианство открывает именно такой взгляд на природу человека, однако

это не полная картина, а только одна сторона действительности. Кроме удручающего положения и противоречий, существует возможность их разрешения. Христианство указывает путь преодоления противоречий. Он заключается в личности Иисуса Христа – истинного Бога и истинного Человека.

Доктрина Божественного образа находит свое совершенное выражение во второй личности Божественной Троицы. Он явил истинный образ Божий. Можно сказать, что соответствием этому образу и был создан человек. Именно благодаря тому, что человек был создан согласно образу Божьему, Христос смог воплотиться, оставаясь при этом Богом. Благодаря этому особому родству Сына Божьего с человеком и человека с Сыном, стало возможным, чтобы Слово стало плотью. Таким образом, Христос сохранил полный и точный образ Бога в человеке и поэтому смог стать Спасителем всего греховного человечества, возрождая в человеке моральное подобие с Богом в праведности и истинной святости [14, с.39].

Иисус Христос находился в совершенном общении с Отцом. Они были едины. Это единство прекрасно прослеживается в Его первосвященнической молитве (Ин.17). Его жизнь была направлена на прославление Отца. Хотя Иисус был не обычным человеком – абсолютные атрибуты Божьи присутствовали в Нем не в редуцированном виде, а в полной мере – в этом отношении для человека Он недостижим, однако в проявлении нравственных атрибутов в Своей жизни он является идеалом и примером для всех людей. Именно это совершенство служило основой совершенного общения и единства с Отцом. Иисус повиновался воле Отца беспрекословно. Свидетельство тому – молитва в Гефсиманском саду (Лк.22.42). Его нравственная природа, не испорченная грехом, полностью гармонировала с природой Отца – *противоречий* быть не могло. Иисус всегда проявлял любовь – одно из основоположных качеств Бога. Знаменательна Его забота об Израиле (Мф.9.36; 10.6), Его сострадание больным (Мк.1.71), Его сочувствие скорбящим (Лк.7.13), Его прощение (Лк.7.47).

Различие между Иисусом Христом и другими людьми внешне не было видимым. Даже у членов его семьи не было никаких сомнений относительно его человеческой природы. И все же Иисус был особенным Человеком. В Своем учении и служении Он раскрыл и сделал явным тот факт, что человек грешен, отчужден от Бога по своей природе. Он обращался к самым глубинным человеческим потребностям. Обремененным грехом и виной Он даровал облегчение, пользуясь Своим авторитетом, что вызывало недовольство тех,

кто считал, что Иисус узурпирует Божью власть (Мк.2.7). Ожидающим Божьего спасения Он говорил об исполнении их надежды (Мф.11.4-6). По отношению к тем, кто был жертвой общественных разделений, разногласий и проблем, Он относился, проявляя милосердие и сострадание (Мк.1.29, 32,41). Он не был бесхарактерным и резко осуждал фарисейство современных Ему религиозных лидеров. Своей прямоотой и честностью Он нажил Себе большое количество врагов (Мк.2.8). Центральной темой учения Христа было Царство Божье – Царство, дверью в которое Он Сам являлся. Его делами и Его словами было положено основание этого Царства, а отношение ко Христу стало определяющим в отношении к Богу. Но что не менее важно, Христос показал Своей жизнью, в чем сущность человека и каким он должен быть. Он испытал на Себе всевозможные искушения, но ни разу не согрешил; всегда из борьбы с грехом Он выходил победителем (Евр.4.15; 2Кор.5.21; 1Пет.2.22). Между высокими этическими требованиями Его учения и Его собственной жизнью не было никаких противоречий и несоответствий.

Христос был действительно **святым** (Лк.1.35), **праведным** (Ис.53.11), **справедливым** (Зах.9.9), **милосердным** (Евр.2.17). Все нравственные атрибуты Божьи как отражение образа Божьего в человеке, были представлены в Нем в совершенном виде. Особое внимание заслуживает то, как Христос проявлял **жертвенную Божью любовь** к грешникам, вплоть до крестной смерти.

В Христе проявились также абсолютные атрибуты Божьи: **всемогущество** (Мф.28.18), **всеведение** (Кол.2.3), **вездесущность** (Мф.18.20), **вечность** (Ин.1.1-15) – как свидетельство Его Божественной природы. Иисус Христос представил миру совершенное воплощение образа Божьего в человеке во всей его полноте и многогранности (Ин.14.9).

Поскольку Христос является истинным образом Божьим и в то же время Творцом нового человека, то в Нем и только в Нем мы имеем возможность и силу для возрождения греховного человека. Пребывая “во Христе”, мы относимся к “новому творению” (2Кор.5.17).

Человек является истинно человеком только тогда, когда отражает в себе, подобно Христу, весь браз Божий

Сам Христос является ключом к процессу преобразования. Ап. Павел писал: *“Ибо, кого Он предузнал, тем и предопределил быть подобными образу Сына Своего, дабы Он был первородным между многими братьями”* (Рим.8.29). Уподобление образу Христа – это вовсе не мистическое размышление о Господе, но это

значит быть подобным Христу. В другом тексте ап. Павел выражает направление христианской жизни такими словами: *“Чтобы познать Его, и силу воскресения Его, и участие в страданиях Его, сообразуясь смерти Его”* (Фил.3.10). Здесь мы видим, что, с одной стороны, Христос как Человек представляет человека в Своем воплощении, смерти и воскресении. Он умер, чтобы все могли жить. А с другой стороны, Его смерть является “представительным” актом, в котором Его народ должен принять участие. Так как Христос разделит унижение человека, то человек через Него может приблизиться к Нему. Только через силу Его воскресения образ Божий, выраженный в совершенном виде во Христе, реализуется в нас, когда мы становимся подобными Ему.

**Христос показал
Своей жизнью, в чем
истинная сущность
человека, каким он
должен быть**

Нам невозможно до конца понять, как Христос мог совместить в Себе две природы: быть истинным Человеком и истинным Богом – это тайна воплощения. Но именно в этом чудесном соединении заключается выход человечества из погибели, решение загадки его природы. Только Бог мог быть Спасителем, и только через принадлежность Спасителя к человечеству человек мог быть восстановлен в своем положении перед Богом. Во-первых, Иисус совершил дело Бога. Он пришел в среду людей, спас их, простил их, возвратил их в Божью семью. Во-вторых, Он раскрыл природу человека не только в том виде, в каком она является – слабая и нуждающаяся в Боге, – но и в том виде, в каком она должна быть у истинного человека.

Таким образом, только Христос может устранить пропасть между Богом и человеком и сделать человека таким, каким он должен быть, каким он сотворен Богом. Он возрождает истинную природу человека [24, с.61-81].

9. ВОЗРОЖДЕНИЕ

9.1. Доктрина возрождения

“Обращение, возрождение, обретение благодати и веры, достижение внутреннего мира – все это выражения, обозначающие медленный или внезапный процесс, которым раздвоенная и сознающая себя недостойной и несчастной душа приходит к внутреннему объединению, к сознанию своей праведности и к ощущению счастья: она находит твердую опору в своей вере в реальность того, что ей открыли ее религиозные переживания. Таков общий смысл обращения безотносительно к тому, верим ли мы или нет, но для такого нравственного перерождения необходимо непосредственное вмешательство Божественной Силы” [10, с.157].

Для понимания природы человека очень важно попытаться объяснить концепцию возрождения. Со времен Никодима она повергала в недоумение тех, кто сам его не пережил. Вовсе неудивительно, что для многих эта концепция и по сей день является загадкой, ведь само возрождение является чудом, и даже те, кто его пережил, не в состоянии до конца понять суть происшедшего с ними, тем более объяснить это.

**Возрождение –
создание нового
творения, а не со-
вершенствование
старого**

Для определения новой природы человека можно было бы применить термин “обращение”, а не “возрождение”. Но этот термин с теологической точки зрения может быть применен как к спасенному, так и к неспасенному человеку. Он вполне подходит для обозначения изменения мышления или способа жизни, но человек может много раз быть обращенным, в то

время как родиться заново, или возродиться, он может только один раз. Человек может “обратить” другого (Иак.5.19-20), в то время как “возрождение” – это компетенция только Бога. Обычно эти два термина используются как синонимы наряду с “рождением свыше”. Можно также выстроить логический порядок спасения, как это предлагает Тиссен. Этот логический порядок – вовсе не хронологическая последовательность, поскольку обращение, оправдание, возрождение, соединение с Христом и усыновление происходят в

одно и то же время [18, с.293]. Если сопоставить обращение и возрождение, то можно сказать, что обращение – это ответ человека на Божий призыв к спасению, то есть человеческая сторона. Возрождение – это Божья сторона обращения. Бог преображает человека, наполняет его новой жизнью и дает новое направление его жизни, когда тот принимает Христа. Мы будем употреблять слово “возрождение” в широком его значении, включающем в себя и обращение, и оправдание, и соединение с Христом, и усыновление.

Доктрина возрождения особо важна для понимания человека, так как очевидным является факт, что природа его нуждается в преображении. Человек является духовно мертвым после грехопадения и, следовательно, нуждается в духовном рождении. Писание представляет нам невозрожденно-го человека, как слепого, глухого и мертвого (Рим.3.9-20). Очевидна нужда человека в радикальном изменении, преображении, а не просто в совершенствовании или поправке. Картина состояния человека очень пессимистична с точки зрения возможностей человека, но выглядит совершенно по-иному, если в поле зрения внести личность Бога.

В Библии есть много разнообразных описаний возрождения. Даже в Ветхом Завете мы находим четкое указание на возрождение, которое производит Господь: *“И дам им сердце единое, и дух новый вложу в них, и возьму из плоти сердце каменное, и дам сердце плотяное”* (Иез.11.19-20). Хотя здесь используются иные слова, но перед нами представлена основная идея преображения.

Терминология Нового Завета относительно возрождения очень разнообразна. Так, в беседе с Никодимом Иисус также говорит о рождении от Духа (Ин.3.5-8). Он имел в виду сверхъестественное вмешательство, преобразующее жизнь человека. Это вмешательство свыше необходимо для человека, чтобы войти в царство Божье, поскольку возрождение не может быть достигнуто усилиями человека. О возрождении также говорится как о *“рождении от Бога”* или о рождении *“через Слово Божье”* (Ин.1.12-13; Иак.1.18; 1Пет.1.3,23; 1Ин.2.29; 5.1.4). Тот, кто пережил возрождение, становится новым творением (2Кор.5.17). Ап. Павел также говорит об *“обновлении в Святом Духе”* (Тит.3.5), *“об оживотворении”* (Еф.2.1,5), *“воскресении из мертвых”* (Еф.2.6). Эта же идея присутствует в утверждении Христа, что Он пришел для того, чтобы дать жизнь (Ин.6.63; 10.10,28).

Иисус в разговоре с Никодимом указывал на определенную трудность в понимании возрождения. Оно подобно духу, голос которого слышен, хотя неизвестно, откуда он приходит и куда уходит (Ин.3.8). Так как новое рождение относится к вещам, которые не воспринимаются нашими чувствами, его невозможно изучать обычным для естественных явлений путем. И все же, несмотря на трудности в понимании концепции возрождения, можно сделать относительно нее несколько утверждений. Прежде всего, оно вносит перемену, обновление в природные особенности человека. Это не есть усиление уже присутствующих в природе человека особенностей; возрождение включает в себя предание смерти и распятие прежних качеств. Павел, противопоставляя жизнь в духе жизни по плоти, говорит: *“Но те, которые Христовы, распяли плоть со страстями и похотями. Если мы живем духом, то по духу и поступать должны”* (Гал.5.24-25). Идея смерти личности прослеживается также в Рим.6.1-11 и Гал.2.20; 6.14. Эта идея для тела (естественного способа жизни) и живым в Духе является свидетельством того, что возрождение – это рождение совершенно нового творения, а не просто совершенствование, повышение, или усиление прежней природы человека.

Кроме омерщвления плоти, новое рождение также включает противодействие результатам греха (Еф.2.1-10). Мертвость человека, которая нуждается в преобразении, является результатом грехопадения. Хотя возрождение вносит в человека нечто совершенно новое, оно не приводит к чему-то чуждому природе человека. Скорее новое рождение – это возобновление природы человека согласно тому образу, который был до того, как в нее вошел грех. Таким образом, возрождение является одновременно началом новой жизни и возвращением старой жизни в активное состояние.

Также очевидно то, что новое рождение само по себе является мгновенным. В описаниях возрождения в Библии нет никаких оснований для того, чтобы считать его процессом. Нигде оно не описывается как незавершенное действие. Писание говорит о верующих, как рожденных свыше заново, а не рождающихся заново (Ин.1.12-13, 2Кор.5.17; Еф.2.1,5-6). В греческом тексте этих отрывков употребляются глаголы, указывающие на завершенное действие [29, с.944].

Хотя возрождение совершается мгновенно, оно само по себе не является завершением. Это только начало процесса духовного роста, который длится на протяжении всей жизни верующего. Процесс духовного роста верующего называют освящением. Ап. Павел говорит: *“Начавший в вас доброе дело будет совершать (его) даже до дня Иисуса Христа”* (Фил.1.6). Возрождение – это начало жизни, которая приносит *“плоды духа”* (Гал.5.19-23).

Важнейшей особенностью возрождения является его сверхъестественное происхождение. Оно не может быть совершено человеческими усилиями (Ин.3.16). Возрождение является сферой деятельности Святого Духа. Оно спланировано Отцом, осуществлено Сыном через посредство Духа Святого.

Доктрина возрождения опровергает секулярную веру в добродетель человека и оптимистичные воззрения на этот счет. Факт возрождения – свидетельство того, что без внешней помощи и полного преобразования истинное добро недоступно человеку. В противовес пессимистическим взглядам, христианский взгляд на человека очень оптимистичен, ибо утверждает возможность преобразования и возрождения истинной природы человека с помощью Божьей (Мф.19.26).

9.2. Преобразования возрождения

“Бабочка – наиболее наглядная иллюстрация нового рождения. Незрчая, ползающая по земле гусеница выходит из кокона прекрасной бабочкой, взмывающей в небо. Она – свободна, рождена заново. Так и каждый из нас может заново родиться, принимая Христа” [7, с.57].

Какие же преобразования происходят в человеческой природе в результате возрождения?

9.2.1. Святость. Возрождение сопровождается освящением, благодаря которому человек вновь обретает святость, утраченную в результате грехопадения. Но, в отличие от святости Адама, которая была пассивной и естественной для его непорочной природы, святость возрожденного человека является активной и сверхъестественной. Эта святость проявляется вопреки греховной человеческой природе и греховному окружающему миру. И поэтому она невозможна без божественного вмешательства.

Освящение включает в себя несколько аспектов: отделение для Бога, вменение святости Христа, очищение от нравственного зла и сообразование с образом Христа [18, с.315-317]. Отделение для Бога – это основное значение святости в Ветхом Завете. В этом смысле были освящены скиния и храм со всеми принадлежащими им предметами (Исх.40.10; Чис.7.1; 2Пар.7.16). Это не столько свидетельство совершенства, сколько особое предназначение, избрание, призвание. Этот аспект освящения отражает не изменение природы человека, а его особое положение перед Богом в результате возрождения (1Кор.1.2; 1Пет.1.2; Евр.10.14). Вменение Христовой святости также не отражает изменений в природе человека. Возрожденный признается святым, потому что он облечен в святость Христа. В этом смысле все верующие называются “святыми”, независимо от их духовных достижений (Рим.1.7; 1Кор.1.2; Еф.1.1).

Существенное изменение природы человека отражает очищение от нравственного зла. С одной стороны – устранение скверны греха в духовной природе человека (Кол.3.5-10; Рим.6.11; 1Кор.6.11), и с другой – сообразование с образом Христа (Рим.8.29; 2Кор.3.18).

**Пребывающий во
Христе, уподобляется
Христу**

Освящение является и единовременным актом, и процессом. Согласно Писанию, уверовавший человек освящается, становится святым по своему положению перед Богом, благодаря праведности Христа. Христос стал освящением для христиан (1Кор.1.30).

Пребывая во Христе, верующий является наследником праведности и святости Христовой. Перед Богом он подобен Христу (Рим.8.29; 1Кор.1.30). Но все же он далек от святости в смысле совершенства и нуждается в процессе освящения, чтобы провозглашенная святость стала действительной святостью. Освящение как процесс совершается в течение всей жизни христианина. Только вручив свою жизнь Богу, всецело посвятив себя Ему, возрожденный человек может достичь прогресса в практической святости (Рим.6.13; 12.1). Но даже такой путь не представляет собой безгрешного совершенства (1Ин.1.7-8). Если бы требование “...будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный” (Мф.5.48) имело в виду состояние абсолютной безгрешности и абсолютного подобия Богу, то никто из христиан не смог бы выполнить этой заповеди. Однако следует остерегаться мнения, что терпящая поражение и полная несовершенства жизнь – нормальна для христианина. “Писание, хотя оно и прощает грех в жизни верующего, вполне определенным образом запрещает грешить и требует, чтобы мы жили жизнью победы” [18, с.319]. На вопрос: “Оставаться ли нам во грехе?” – апостол Павел отвечает со всей определенностью: “Никак. Мы умерли для греха, как же нам жить в нем?” (Рим.6.1-2).

И все же, преодолеть полностью последствия грехопадения, поднявшись уже на новый уровень святости – значительно выше пассивной святости Адама, – христианин сможет только в перспективе. Несмотря на то, какого уровня освящения христианин достигает в жизни, совершенная святость и полное сообразование со Христом осуществится только тогда, когда “настанет совершенное” (1Кор.13.10). Только тогда человек будет спасен от присутствия греха и будет иметь возможность не грешить (Отк.22.11), тело верующего будет тогда прославленным (Рим.8.23; Фил.3.20) и станет “совершенным инструментом послушания Богу” [18, с.319].

9.2.2. Праведность. Возрождение первородной праведности, утраченной человеком в результате грехопадения, называется возрождением. Оправдание можно назвать юридическим аспектом возрождения. Поскольку человек является не только чадом зла, но и преступником перед Богом, то он нуждается в оправдании (Рим.3.23; 5.6-10; Еф.2.1-3; Кол.1.21). Возрожденный человек получает не только новую жизнь и новую природу, но и новое положение перед Богом. Оправданием мы можем назвать такой акт Божий, посредством которого Он объявляет праведным того, кто верует во Христа. Ледд полагает, что "корень идеи оправдания заключается в провозглашении Бога, праведного Судьи, что человек, который верует в Христа, каким бы он грешником ни был, является праведным, т.е. считается праведным, потому что в Христе он вошел в праведные отношения с Богом" [Цит. по 18, с.301]. Оправдание можно скорее назвать декларативным актом, чем изменением природы человека или внесением в нее какого-то нового качества. Это перемена во взаимоотношениях человека с Богом, в его положении перед Богом. Оправдание включает в себя:

1) *Освобождение от наказания за грех*, которое устраняется в смерти и смертью Иисуса Христа, понесшего наказание за наши грехи в Своем теле (Ис.53.5; 1Пет.2.24);

2) *Восстановление благоволения Божьего*. Так как грешник не только подлежит наказанию, но и теряет Божье благоволение (Ин.3.36; Рим.1.18; 5.9), то оправдание не только несет в себе освобождение от наказания, но и восстановление благоволения. Оправданный человек становится другом Божиим (2Пет.20.7; Иак.2.23).

3) *Вменение праведности*. В результате оправдания грешнику не только прощаются его минувшие грехи, но он также облачается в положительную праведность, прежде чем он сможет общаться с Богом. Бог вменяет грешному человеку праведность Христа – "ибо не знавшего греха Он сделал для нас жертвою за грех, чтобы мы в Нем сделали праведными перед Богом" (2Кор.5.29). Таким образом, Бог воспринимает нас сквозь призму праведными не по собственному существу, но праведными в судебном смысле с точки зрения закона.

4) *Избавление от чувства вины* также является важным аспектом оправдания. Чувство вины, присущее человеку, покидает его в результате возрождения. Оно больше не угнетает, не порабощает его сознание. Однако возрожденный человек становится более чувствительным к своим ошибкам и проступкам, от которых он не застрахован. Так что в этом отношении верующий человек становится более восприимчив для чувства вины, хотя гнет греха покидает его.

Существует также и прямой результат в практической жизни. Хотя оправдание, по сути не является изменением природы человека, оно является импульсом к праведной жизни. Библия говорит, что верующие "исполнены плодов праведности Иисусом Христом, в славу и похвалу Божию" (Фил.1.11). Ап. Иоанн пишет: "Дети! Да не обольщает вас никто. Кто делает правду, тот праведен, подобно, как Он праведен" (1Ин.3.7).

Оправданный грешник становится другом Божиим

В целом можно сказать, что исторически оправдание людей было совершено на Голгофском кресте. Через веру в Иисуса Христа грешник принимает это оправдание как декларативный акт, хотя сам еще далек от совершенной праведности, которая харак-

терна для природы Бога. За счет изменения природы в результате освящения верующий утверждает провозглашенную праведность в своей жизни праведными делами. Совершенной же праведности не только в юридическом смысле, но праведности, характеризующей саму сущность личности, верующий сможет достигнуть в веке грядущем (Мф.13.43).

9.2.3. Справедливость. С праведностью тесно связана справедливость. Справедливость Божья свидетельствует о том, что Он Сам действует согласно Своим законам. Другими словами, в Своих действиях он осуществляет Свою праведность, выраженную в Его законе. Поскольку эта сторона природы Божьей отражена в человеке, то праведность человека также сказывается на его справедливости.

После оправдания чувство справедливости изменяется в человеке, особенно это отражается на его совести. Возрождение обостряет голос совести, делает его более отчетливым. Поскольку возрожденный человек не лишается полностью дурных наклонностей, то его внутреннее борение при нравственном выборе, его переживание собственных ошибок становится более острым. То, чему неверующий человек вовсе не придает значения и считает мелочью, может послужить для человека возрожденного причиной сильных переживаний. Можно сказать, что голос совести у возрожденного человека звучит более отчетливо, так как конфликт между совестью божественной и совестью социальной решается в пользу божественной. Совесть начинает судить в соответствии с моральными нормами, предложенными ей Писанием. Она становится непогрешимой, поскольку Слово Божье, толкуемое Святым Духом (Рим.9.1), становится для нее нормой. Верующий не избавляется от мук совести, от проблем, связанных с осуждением совестью, поскольку он не застрахован от ошибок, но эти проблемы уже находятся на более высоком нравственном уровне и часто непонятны для людей с огрубевшей и развращенной совестью, не подчиненной нормам богодухновенного Писания.

9.2.4. Любовь, милосердие. После возрождения плотская природа человека сохраняет определенные побуждения, желания, направления, наряду с тем, что новое творение порождает свои импульсы и тенденции. Обычно перечисляют такие физиологические и психологические потребности человека: жажда, голод, физический комфорт, свободу от раздражителей и вредных влияний, секс. Это проявления плотской природы.

Каковы же потребности нового творения? Без божественного откровения на этот вопрос тяжело ответить. В Гал.5.22 перечислены плоды духа, которые провозглашены "в новой природе и через нее". Из этого можно сделать вывод, что возрожденная природа склонна производить эти плоды, что указывает на то, что новое поведение возникает на базе новых мотивов. Кто-то может возразить, что невозрожденные люди могут иметь те же плоды духа. Однако мотивы в таком случае будут совсем иные. Для невозрожденного – это отражение благодати, социальное подражание, а для возрожденного – это естественное поведение, исходящее из его новой природы [41, с.78-79].

Первым из перечисленных в Гал.5.22 плодов духа является любовь. Это не только потребность новой природы, но и ее характерное качество. Возрождение восстанавливает это царственное качество божественной природы, отразившееся в человеке. Любовь часто называют всего лишь качеством, противоположным равнодушию или ненависти, не говоря уже об извращенных понятиях любви. Но возрожденная природа отличается любовью, единосушной Божьей любви. Ап. Павел так определяет эту любовь: *“Любовь долготерпит, милосердствует, любовь не завидует, любовь не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла, не радуется неправде, а сорадуется истине, все покрывает, всему верит, всего надеется, все переносит”* (1Кор.13.4-7).

Божественная любовь
– ответ на вопрос:
любовь к себе, или
любовь к ближнему?

Только через достижение божественной любви разрешается дилемма любви к себе и любви к ближнему. Иисус говорил: *“Если кто хочет идти за Мною, отвергнись себя, возьми крест свой и следуй за Мною, ибо кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее, а кто потеряет душу свою ради*

Меня, тот сбережет ее” (Лк.9.23-24). Христос предложил самоотвержение против себялюбия. Его учение о любви – это удивительный парадокс.

Несчастен тот, кто живет лишь ради себя, какой бы философией он ни прикрывал свое себялюбие. Но тот, кто жертвует личным благополучием во имя других – счастлив, ибо он обретает душевный мир, даруемый Господом. Духовно здоровые люди всегда готовы пожертвовать тем, что имеют, ради ближнего, в отличие от духовных уродов – эгоистов, думающих только о себе, только о своем благополучии, живущих в крохотной скорлупе индивидуального мирка, почти не выглядывая наружу. Только рожденные свыше могут по-настоящему любить, жертвуя во имя ближних, во имя Христа, руководствуясь мотивами, угодными Богу. Они обретают способность думать о других вместо того, чтобы тратить все силы и время на себя.

Через достижение божественной любви (1Кор.13.4-7) обретается способность преодолеть не только дилемму любви к себе и любви к ближнему, но также противоречие между любовью и справедливостью, ибо божественная любовь *“сорадуется истине”*; а также преодолеть ненависть, и, подобно Богу, любить грешника и врага, ненавидя грех и зло. Возрожденный человек начинает любить по-новому, качественно по-другому, руководствуясь принципиально иными мотивами. В этой возрожденной любви он уподобляется Богу, сущность любви Которого – в жертве. Эта возрожденная любовь даже выше любви Адама до грехопадения, ибо она противостоит условиям греха и зла, которых не было в Едеме.

9.2.5. Вера против страха. Христос дарует возрожденным людям уверенность, которую никто и ничто не может отнять (Рим.8.32-39). Современный человек самоуверен, и поэтому он не уверен ни в чем. Сегодня люди ощущают неуверенность в финансовом положении, браке, работе, здоровье, политической ситуации, в принятии решений, в своем духовном состоянии, и этот список можно долго продолжать. Современный человек, устранив Бога из своей жизни, утратил твердую почву под ногами. Неуверенность в завтрашнем дне терзает человека каждый день, сводя на нет его силы и жизне-способность. Некоторые люди настолько свыкаются с состоянием неуверенности, что чувствуют особенную тревогу именно тогда, когда все благополучно. Сегодня спокойный, уверенный человек вызывает подозрение.

После возрождения человек обретает подлинную уверенность и душевный покой. Он обретает точку опоры, утраченную его прародителями. Уверенность христианина – это уверенность в Том, Кто является сутью веры. Даже смерть не является причиной для утраты уверенности, ибо возрожденная жизнь христианина приобретает новое качество, против которого смерть бессильна. Христос сказал: *“Мир оставляю вам, мир Мой даю вам; не так, как мир дает, Я даю вам. Да не смущается сердце ваше и да не устрашается”* (Ин.14.27). Мир, о котором говорит Иисус, – это уверенность в том, что, несмотря на действие сил зла, жизнь человека находится в Божьих руках. Мир, оставленный Им, не зависит от земных обстоятельств. Когда человек ощущает уверенность, дарованную ему Господом, он счастлив и спокоен. Он может примириться с жизненными невзгодами, преодолеть их, ибо знает, что последнее слово всегда за Богом.

Христианская надежда – это не безропотное уныние. Она основана на вере и доверии Богу. Если уныние присутствует в жизни христианина, то это, скорее, свидетельство того, что его надежда не в Боге, а понимание Господней воли ограничено.

Возрождение несет в себе не только преодоление страха и неуверенности, обретение доверия, надежды и целеустремленности. Оно также возрождает прекрасные качества, являющиеся отражением образа Божьего. Среди них истинность, правдивость, верность. Иначе говоря, в результате возрождения человек обретает то, что он утратил после грехопадения. Он получает возможность развивать эти качества, усовершенствоваться, все более и более уподобляясь Богу.

Вновь обретая Источник Истины, человек возвращается к своим истокам, и его жизнь наполняется истинным смыслом. Человек может быть истинным человеком только тогда, когда сознает жизнь, предназначенную его Творцом. Именно возрожденный человек обретает истинность. Обращаясь к Истине, единственно достойной доверия в этом лживом мире, полагаясь на Него, человек сам обретает истинность, верность, устойчивость [40, с.75-76].

Христос сказал: *“И познаете истину, и истина сделает вас свободными”* (Ин.8.32), *“Я есмь путь, и истина, и жизнь”*. Новое рождение является принципиально новым шагом в познании истины, оно преобразует внутренний мир человека, открывая в нем истинное начало. “Вновь родившийся может смело сказать, что никогда больше сознательно не солжет, ибо осознает необходимость жить, как жил Христос” [7, с.92].

Хотя нужно признать, что возрождение не делает человека совершенным, но все же оно поднимает его на качественно новый уровень жизни, дает принципиально новые возможности для развития и достижения все большего подобия Богу. Возрождение вносит изменения не только в нравственную природу человека, но также в ту область его природы, в которой отражены абсолютные атрибуты Божьи. Уже рассматривалось отражение Божественной вездесущности, вечности, всемогущества и всеведения в человеке и то, какие проблемы возникли в этой области после грехопадения. Первая из этих проблем – противоречие между осознанием себя человеком, как свободной причиной и физической обусловленностью существования, проблема свободы воли и предопределения. Что происходит с человеком в свете этих проблем после возрождения?

9.2.6. Обретение истинной свободы. В результате возрождения человек обретает истинную свободу. Что это означает? Христос сказал: *“Если пребудете в слове Моем, то вы истинно Мои ученики, и познаете истину, и истина сделает вас свободными”* (Ин.8.31-31). Во-первых, свобода, даруемая Господом в результате возрождения, – свобода от наказания за грех и свобода от силы греха (Рим.6.18-22). Это свобода от тщетных забот и беспокойств о себе. Но свобода, даруемая Богом, это, конечно, не абсолютная свобода от всего, она есть свободное послушание Богу. В этом отношении христианин не свободен, ибо посвятил себя на служение Господу (Рим.6.18-22). Христианская свобода – это не столько свобода от чего-либо, сколько свобода во имя чего. Человек как физически ограниченное существо не может быть абсолютно свободным, так как подчинен физическим законам. Но в своей нравственной природе он абсолютно свободен, хотя часто бывает вынуждаем к подчинению теми или иными силами и законами. Таким образом, степень свободы человека зависит от того, чему или кому он подчинен.

Соединяя свою жизнь с Богом, человек обретает максимальную свободу

В Боге человек максимально свободен, насколько только может быть доступна ему свобода. Возрожденный человек обретает свободу от греха и его силы ради служения Богу и людям. Христианин на этой земле не может быть полностью свободен от проблем и трудностей, угнетающих других людей,

но главный акцент в его жизни смещается в духовную сферу. Проблема противоречия между физической обусловленностью человека и осознанием себя как свободной личности далеко не исчерпывается, но она уже не имеет столь принципиального значения, как для неверующего человека. Возрожденный человек получает от Бога силу для преодоления остатков неблагоприятной своей природы. И все же, проблемы остаются и требуют своего решения. Одна из них – противостояние между плотью и возрожденным духом. Полная безгрешность недоступна возрожденному человеку в период его земной жизни.

Христианин умер для греха (1Ин.3.6; Рим.6.1-11; 2,7-11), однако это не означает, что он освобожден от силы и влияния греха раз и навсегда. Те, кто отстаивают безгрешность, ссылаются обычно на это место Писания, доказывая, что природа христианина настолько изменена, что он находится уже вне сферы влияния греха и может исполнять волю Божию в совершенстве. Христианин через крещение отождествляется со смертью Христа и разделяет с Ним Его победу, обретая новую жизнь. Он освобождается от рабства греха и входит в свободное Царство. И все же, в этом обусловленном мире христианин – новое творение в “старом” теле. Ап. Павел, допуская возможность греха в жизни верующего, убеждал братьев, что грех не должен господствовать в их смертных телах (Рим.6.12), что они не должны подчинять члены свои греху как инструменты зла (Рим.6.13).

Евангелие провозглашает освобождение от греха, но оно вовсе не утверждает безгрешность возрожденного человека как абсолютное качество. Во Христе христианин свободен, ибо Христос дает силу для преодоления греха, но христианин продолжает жить в мире греха. По сути, он живет в двух мирах: во Христе и в этом мире, и потому не может избежать влияния греха. *“Быть человеком означает быть частицей греховного мира, независимо от того, спасен ты или нет”* [24, с.25].

Хотя христианин свободен, ему постоянно приходится отстаивать свою свободу в борьбе. Битва происходит прежде всего в самом христианине, где еще остается место для греха. Противоборство в природе христианина – это противоборство плоти и духа: плоть как частица падшего мира и дух как область Божьего присутствия (Рим.8.1-11).

Сам факт такого противоборства должен побуждать к смирению, но не примирению с грехом: *“Посему, кто думает, что он стоит, берегись, чтобы не упасть”* (1Кор.10.12). Реализм в понимании расстановки сил в духовной борьбе показывает, что полная безгрешность – состояние недостижимое в условиях нашего мира. Этот мир – арена жестоких битв и, к большому сожалению, частых поражений.

9.2.7. Жизнь вечная. Рождение свыше приносит человеку вечную жизнь. У человека есть начало, но нет конца – душа его бессмертна. Грехопадение не повлияло на вечность человеческого существования в том смысле, что душа человека осталась бессмертной. Однако человек умер духовно, утратив связь с Источником истинной жизни, и также он стал физически смертен.

После возрождения человек обретает общение с Богом – воскресает духовно. Бог дарует верующему жизнь вечную (Ин.3.14-16), а смерть физическая становится дверью в жизнь вечную, в присутствие Божье. Основанием такой надежды является воскресение Христа: *“То, что крест провозгласил, пустая гробница подтвердила – Христос жив и человек может жить в нем”* [24, с.165]. Писания Нового Завета открывают нам, что ожидание воскресения есть не просто выражение надежды, но достоверный факт. Таким образом, жизнь вечная для возрожденного человека – вечное пребывание в присутствии Бога, где его ждет вечное наследие (Евр.9.15), вечная слава (1Пет.5.10), вечное вознаграждение (Ин.4.36), вечная радость (Ис.51.11) и многое другое, что часто непонятно для земного менталитета: *“Мы теперь дети Божьи, но еще не открылось, что будем. Знаем только, что, когда откроется, будем подобны Ему”* (1Ин.3.2).

Грешник также будет жить вечно, в смысле вечного существования, но его жизнь можно скорее назвать вечной смертью, ибо его ждет вечное осуждение (Мк.3.29; Евр.6.2), вечное наказание (Мф.25.46), вечная погибель (2Фес.1.9), вечный огонь (Мф.25.41).

9.2.8. Духовное могущество. Возрождение приносит человеку силу и могущество. Обычно люди склонны понимать под силой физическую силу, а под могуществом – положение в обществе. Но рождение свыше возрождает другую силу. Ап. Павел говорил: *“Все могу в укрепляющем меня Иисусе Христе”* (Фил.4.13). Это смелое утверждение всемогущества, но оно не имело ничего общего с могуществом “сильных мира всего”. Могущество Павла распространялось не на материальную земную сферу, но на более высокую и значительную – духовную сферу. Писание показывает, что все земное и материальное, с чем обычно у людей ассоциируется могущество и сила, ничего не стоит по сравнению с духовными ценностями: *“Ибо какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит?”* – задавал риторический вопрос Христос (Мк.8.36). Таким образом, по-настоящему могущественными являются вовсе не те люди, которых в этом греховном мире принято считать могущественными.

Духовное могущество парадоксально, зачастую оно сопутствует немощи по человеческим представлениям. *“Посему я благовествую в немощах, в обидах, в нуждах, в гонениях, в притеснениях за Христа: ибо когда я немощен, тогда я силен”*, – говорил ап. Павел. Парадоксальность этого могущества заключается в том, что оно исходит от Самого Бога, а потому человеческие силы в нем уже не имеют принципиального значения. Обращаясь к Богу, принимая Его сыновство, человек получает в распоряжение силу Божию, с которой он может противостоять греху и невзгодам мира сего. Таким образом, он становится могущественным. Если же сила человека не базируется на могуществе Божьем, то она прозрачна. Завоевывая город, такой человек не в состоянии владеть собой (Прит.16.32), властвуя над окружающим миром, он становится рабом вещей и своих вожделений.

Бог создал человека могущественным, чтобы он мог владычествовать на земле (Быт.1.28), и человек действительно владычествует, но то, как он владычествует, полагаясь только на собственные силы и отвергая Бога, является скорее проявлением слабости, извращенности и ничтожества, а не силы и могущества. И только возрождение дает людям возможность обрести истинную силу, исходящую от Всемогущего, образ Которого заложен в их природе. Бог наделяет человека всем необходимым, чтобы тот мог справиться с задачами, которые предстают перед ним как перед господином природного мира – это его божественная природа.

Поскольку осуществление господства над миром, изучение мира и сознательный труд являются последствиями присутствия образа Божьего в человеке, то они являются благом. Это накладывает отпечаток на наше отношение к труду как к благословению, а не к проклятию, а также налагает на человека ответственность за окружающий мир. К сожалению, в этом отношении человек оказался не на высоте еще на заре существования мира (Быт.3.17), и последствия этого становятся все более удручающими в современном мире.

9.2.9. Новый разум. Пожалуй, нельзя сказать, что возрожденный человек становится более интеллектуальным. Его умственная одаренность принципиально не изменяется, хотя умственные способности реализуются более полно. Он начинает постигать премудрость Божию, обретает ум Христов. Принципиально меняются его взгляды на жизнь, он начинает принимать новые идеи и убеждения.

Можно сказать, что на смену предубеждениям приходят убеждения. Предубеждения – результат искаженного восприятия действительности. Предубеждения мешают жить полноценной жизнью. Пережив новое рождение, христианин не избавляется моментально от всех предубеждений, но, придя к Богу – источнику истины, он получает возможность избавиться от них, очистить свой разум от субъективного мусора. Ничто не избавляет от предубеждений так эффективно, как Слово Божье. Рожденный заново, человек увязывает свои убеждения с библейским учением, а не с относительными воззрениями окружающего мира. Он начинает мыслить духовно, в согласии с Божиим промыслом. Ему открывается премудрость Божья (1Кор.2.7), и он помышляет о горнем, о том, что истинно, честно, справедливо, целомудренно, чисто и достославно (Фил.4.8). Преобразование духовной природы изменяет направленность умственной деятельности человека. Рожденный от Бога познает ум Христов (1Кор.2.16), он благоразумен (2Тим.1.7), всякое помышление его послушно Христу (2Кор.10.5), разум его просвещен Богом.

В каждом поколении находятся люди, считающие вправе устанавливать новый кодекс поведения. Но, сами того не подозревая, они повторяют то, что было давно известно. К такому выводу пришел еще Екклесиаст (Екк.1.9). Истинная система ценностей дана человеку Богом и изложена в Библии. Лучшей системы ценностей нет и быть не может. На смену предубеждениям у возрожденного человека приходят убеждения, основанные на системе истинных ценностей, автором которой является Бог. Библия называет этот процесс *"обновлением ума"* (Рим.12.2).

Хотя в результате возрождения ум человека преобразуется, но это вовсе не означает, что все проблемы, связанные с его умственной деятельностью, автоматически исчезают. Интеллектуальные возможности человеческого ума так и остаются ограниченными, многое остается недоступным для понимания, необъяснимым, таинственным. Но главное, что это ограничение перестает быть препятствием для полноты жизни, поскольку недостаток знаний и понимания компенсируется верой, доверием Богу. Интеллектуальные способности принципиально не улучшаются, но коренным образом меняется направленность этих способностей. Как и неверующие, он испытывает неудовлетворенность, но его умственная неудовлетворенность выражается в плодотворных стремлениях и в новых достижениях, а не в пессимизме, нигилизме, апатии.

9.2.10. Новые отношения. Возрождение преобразует социальную природу человека, являющуюся одним из компонентов образа Божьего. Когда в человеке есть Дух Христов, он по-иному воспринимает общество, в котором живет. Новое рождение меняет отношения человека с Богом и с людьми. Эти новые отношения, в основном, базируются на возрожденном чувстве любви и милосердия к ближним. Новая духовная природа дает человеку возможность по-настоящему любить ближнего, что преобразует все его взаимоотношения с людьми. У него появляется новая мотивация. Если раб повинуетея своему господину в силу того, что он зависит от него, то сын повинуетея отцу в силу любви и родственных взаимоотношений. Таким образом, новый статус возрожденного человека, статус сына вызывает новые мотивы поведения [41, с.81].

Новые мотивы – следствие благодати Божьей. Мотивы в социальной жизни имеют принципиальное значение, поскольку поступки возрожденных и невозрожденных людей могут ничем не отличаться, подобно как пшеница и плевелы выглядят внешне похожими. Мотивы являются здесь определяющим критерием, разделяющим поступки угодные и негодные Богу. Новые мотивы у возрожденного человека не уничтожают старые. Борьба в человеке (Рим.7.22-23) является столкновением мотивов. Павел показывает, что эта борьба будет происходить до тех пор, пока мы связаны с *"телом смерти"*.

В истории существовало множество проектов обустройства идеального общества, но все они потерпели крах. Последним самым известным из них является утопия К. Маркса. Хотя теория Маркса поставила его в ряд выдающихся мыслителей, он все же оказался не более чем мечтателем, так как делал ставку на невозрожденного человека, его сознательность, упуская из внимания, что только Бог может разрешить проблему отчуждения человека.

В свете проблем современного общества может показаться наивной идея идеального общества, но тем не менее программа Христа включает в себя идею Царства Божьего как идеального общества духовно возрожденных людей. Наш мир испытывает огромную потребность в таком Царстве, и только люди, которые уже ныне являются гражданами этого Царства, в воскресении получают возможность составить идеальное общество.

Многие проблемы современного общества уже теперь находят свое решение в христианской церкви, особенно проблема отчуждения. Если церковь соответствует своему призванию, то она является сообществом, в котором истинная свобода и удовлетворение социальных потребностей становятся возможными, где личность и общество находятся в гармонии. Она является видимым присутствием Божьего Царства в этом мире. К большому сожалению, как мы знаем, часто христианские церкви далеки от того, чтобы представлять реальность Божьего Царства, "пшеница" еще не отделена от "плевелов". Идеальное общество новых людей будет возможно только тогда, когда *"пошлет Сын Человеческий Ангелов Своих, и соберут из Царства Его все соблазны и делающих беззаконие"* (Мф.13.41). Тогда граждане этого Царства будут лишены недостатков и пороков, а их взаимоотношения будут идеальными.

9.2.11. Творчество, созидательность. Возрождение преобразует творчество человека, наполняет его качественно новым содержанием. Нельзя сказать, что возрожденный человек становится более творческой личностью, но его творчество приобретает совершенно новое направление, питается от совершенно иного источника. Здесь речь идет о творчестве не в узком значении этого понятия, но о творчестве как созидательной жизнедеятельности. В Евангелии много сказано о плодоношении, о талантах, которые должны приносить прибыль. Можно сказать, что здесь говорится о творческом призвании человека. Зарывание даров в землю, то есть отказ от творчества, осуждено Христом. С такой точки зрения, все учение Павла о различных дарах человека есть учение о его творческом призвании.

Творчество неразрывно связано со свободой. Только свободная личность может создавать что-либо невынужденно, не в силу обстоятельств, но свободно, как выражение свободы духа. Творчество предполагает не только условие свободы, но и наличие даров, которые человек-творец получает от Бога-Творца, а также предполагает мир как арену для творчества [1, с.117-118]. Бог дал человеку все необходимое для творчества, и от Бога исходит призыв, чтобы человек осуществлял свое призвание, совершал творческий акт. Ответ на этот призыв состоит из всего созданного Богом, но что-то исходит и от человека как выражение его свободы. И так как только возрожденный человек имеет истинную свободу и приближается к первопричине всякого творчества – Богу-Творцу, то истинное творчество присуще только возрожденному человеку.

Возникает вопрос: почему же многие гениальные творения были созданы людьми, далекими от Бога? Ответ, вероятно, кроется в критериях оценки творчества, в оценке произведения с Божьей точки зрения, которая для нас недоступна. Кроме того, творчество в более широком значении не ограничивается традиционными формами в искусстве, науке, технике. Творчеством, прорывающимся к Первоисточнику, может быть любовь мужчины к женщине, матери к ребенку; "гениальной может быть внутренняя интуиция людей, не выражающаяся ни в каких продуктах, гениальным может быть мучение над вопросом о смысле жизни и искании правды жизни. Святому может быть присуща гениальность в самотворчестве, в превращении себя в совершенную, просиянную тварь, хотя никаких продуктов он может не создавать" [1, с.119-120]. По всей видимости, второй тип творчества из вышеупомянутых более возвышен и велик перед Богом, чем первый. И именно в этом направлении более всего проявляется творчество людей возрожденных, которые живут созидательной жизнью, преодолевая тем самым присущую человеческой природе деструктивность.

9.3. Возрождение – путь к раскрытию образа Божьего в человеке

Подводя итог обзора изменений в природе человека в результате возрождения, можно сказать, что не все проблемы и противоречия исчерпываются актом рождения свыше. Дисгармония и несовершенство все еще остаются присущи возрожденному человеку. Однако после возрождения появляется принципиально новый качественный элемент, без которого жизнь человека оказывается неполноценной. Он приходит к Истине и поэтому его жизнь наполняется истинным смыслом и становится истинной жизнью. В Боге человек начинает жить согласно своему истинному предназначению. Господь сотворил человека с определенной целью, и после того как человек обретает мир в Боге, эта цель начинает осуществляться. Жизнь верующего, таким образом, уже не может быть бессмысленной и бесцельной, – она соответствует своему высшему и истинному смыслу.

В Боге человек обретает целостность, а его жизнь достигает полноты (Ин.10.10). Он восстанавливает совершенство и полноту образа Божьего, заложенного в его природе. В Господе человек находит счастье, которое еще недавно казалось ему призрачным. Он получает мир, не глядя на то, что, возможно, еще многие его проблемы не нашли своего разрешения. Обретает святость, хотя его святость – не абсолютная безгрешность, как святость Самого Бога. Возрожденный человек обретает праведность как декларативный акт невиновности в силу заслуг Христа, Который освобождает от наказания за грех, восстанавливает благоволение Божье, избавляет от чувства вины, вменяет праведность Бога. У родившегося свыше человека возрождается истинная Божья любовь, которая была извращена в результате грехопадения. Он обретает веру и уверенность, получает силу преодолеть страх. И все же мы должны признать, что он еще не полностью утрачивает побуждения старой природы. Его сердце оказывается полем битвы, противостояния старой плотской природы и новой духовной.

Он обретает духовный мир, хотя жизнь его не безмятежна, духовную свободу, – хотя остается зависимым от физических условий мира. Получает вечную жизнь, но остается смертным; могущество в Боге, – но остается уязвимым. Обретает новый разум, хотя не может осмыслить все свои проблемы, продолжая думать не только о небесном, но и о земном. У него возникают новые отношения, новая мотивация, хотя новые мотивы не вполне вытесняют старые. Он становится творческой и созидающей личностью, отражающей образ своего Творца, хотя в его природе все еще присутствует деструктивность.

Возрождение – начало пути в решении проблем человека

В итоге можно сказать, что в результате возрождения не происходит волшебного чуда, чудесного разрешения всех проблем человеческой природы. Возрождение оказывается началом пути в решении

проблем человека, а не его завершением. Дисгармония, дисбаланс, присутствующие в природе человека, не исчезают полностью после рождения свыше, но они приобретают иное звучание. Если до возрождения противоречивость человека была бесцельна, лишена всякого смысла, то после возрождения она гармонизируется определенным образом и начинает функционировать созидательно в конкретном направлении. Конечно, такое положение вещей не стабильно и движение может обратиться вспять, но только такая ситуация предоставляет возможность для развития, для разрешения противоречий, другими словами, для жизни.

Таким образом, человек, пришедший к Господу, родившийся свыше, не должен успокаиваться на достигнутом. У него не должны вызывать отчаяние оставшиеся в его природе недостатки и разочаровывать поражения в духовной борьбе. Наоборот, все трудности, недостатки, противоречия и даже поражения должны служить поводом и основанием для духовного возрастания.

Процесс возрождения образа Божьего в природе человека только начинается после рождения свыше и нуждается в сознательном участии самого человека. В результате этого трудного и напряженного пути, он не только обретает то, что было утрачено его прародителями в Едемском саду, но поднимается на более высокий уровень. Праведность и святость христианина становятся активными в отличие от их характеристики у Адама до грехопадения. Святость и праведность христианина закаляются и укрепляются в условиях грешного мира. В постоянном противостоянии греху и вопреки греху эти качества его возрожденной природы, подобно мышцам спортсмена при постоянных нагрузках, набирают силу и выносливость.

Любовь, вопреки атмосфере эгоизма и конкуренции, становится несоизмеримо величественнее, чем она была бы в атмосфере безоблачного благополучия, а такие прекрасные качества, как сочувствие и сострадание, вообще не могли бы реализоваться в условиях полного благополучия. Верность, истинность и правдивость – божественные качества, отраженные в природе человека, также немислимы без противостояния им в экстремальных ситуациях, в которых они могли бы проявляться.

Бог наделил человека всем необходимым; чтобы процесс развития личности мог состояться, чтобы он возрастал в подобии Ему. Человек должен использовать этот огромный потенциал. Не случайно он осознает себя свободной причиной, наделенной свободой воли, разумом, вечностью, могуществом. Все это должно послужить созиданию с Божьим образом, достижению того идеала, по которому тоскует его душа. Безусловно, этот путь возможен только при условии помощи с Божьей стороны. Рождение свыше является божественным актом, дающим начало новой жизни. Но на этом действии Божье не прекращается. Он продолжает руководить процессом духовного роста, и возрожденный человек должен только содействовать Ему, другими словами, он должен отдать себя Ему в полное распоряжение как своему Господину для завершения начатого Им преобразования (Рим.6.16-19).

Понимание того, что возрождение – только начало пути созидания с образом Христа, не должно давать возможности успокаиваться на достигнутом, получив спасение от Бога, отчаиваться при осознании своих недостатков и поражений, но, напротив, должно помогать принимать все неблагополучие своей природы как повод для дальнейшего духовного совершенствования, чтобы все больше приближаться к идеалу, запечатленному в самой природе человека.

10. ПРИРОДА ЧЕЛОВЕКА В ВЕЧНОСТИ

В богословии существует несколько терминов для обозначения будущего спасенных людей, но наиболее общепринятым является слово “небеса”. Этот термин нуждается в объяснении, поскольку употребляется в Библии в нескольких значениях. Первое значение космологическое: выражение “земля и небо” в значении вселенной (Быт.1.1; Мф.5.18), места расположения небесных светил (Мф.24.29), воздуха (Мф.6.26). Второе – это фактически синоним слова

“Бог” (Лк.15.18,21). Третье значение слова “небеса” – это, собственно, то значение, в котором мы его и будем употреблять – место обитания Бога (Мф.6.9; 7.21). Как жилище Божье, небеса являются также местом, где верующие будут пребывать в вечности. *“Потом мы, оставшиеся в живых, вместе с Ним восхищены будем на облаках в сретение Господу на воздухе, и так всегда с Господом будем”* (1Фес.4.17). Мы знаем, что наш Господь, с Которым мы будем жить в вечности, будет пребывать в присутствии Отца (Ин.20.17), и Он уже там находится (Евр.9.24). Следовательно, пребывать с Господом – это то же самое, что находиться на небесах. Апостол Петр говорит, что верующие рождены свыше *“...к наследству нетленному, чистому, неуядаемому, хранящемуся на небесах для вас, силой Божиею чрез веру соблюдаемых ко спасению, готовому открыться в последнее время”* (1Пет.1.4-5). Ап. Павел говорит подобное о *“надежде на уготованное вам на небесах”* (Кол.1.5) и о будущем, когда все на небе и на земле будет соединено во Христе (Еф.1.10) [29, с.1227].

Обретение нового духовного тела свидетельствует о том, что после воскресения уже не будет места для противостояния плоти и духа и всех исходящих из этого противоречий природы человека. Грех и греховные склонности, влиявшие даже на возрожденного человека, будут полностью удалены от него. Воскресение – это спасение не только души человека, но всей его личности от греха и погибели. Это обретение совершенной чистоты и святости, характеризующей все естество человека, и новой, совершенной среды обитания.

Как было уже отмечено, небеса в том значении, в котором мы его рассматривали, – это, прежде всего, место обитания Бога. Поэтому небеса будут местом необычайной славы, красоты и величия. Во многих ветхозаветных пророчествах представлены величественные картины грядущего века, когда вся природа будет возобновлена (Ис.65.17; 66.22). В послании к Римлянам (8.18-25) ап. Павел также выражает эту идею, показывая взаимосвязь природного мира и состояния человека и славное будущее возобновления природы в гармонии с воскресшими для славной свободы детьми Божьими. В Откровении небеса показаны как Небесный Иерусалим, Град Божий, сходящий с небес на землю (Отк.21.1; 22.5). Основание этого города – *“новое небо и новая земля”* (21.1). Из текстов Писания мы можем сделать выводы.

1) *Небеса будут определенным местом, а не просто внутренним состоянием, что подтверждается тем фактом, что Христос имеет восставшее из мертвых и прославленное тело, и такими же телами будут обладать христиане. Кроме того, Христос говорил о приготовлении места (Ин.14.1-2);*

2) *Небеса будут прекрасно приспособлены для совершенных людей. Все символы, используемые в книге Откровения, свидетельствуют о совершенстве. Золото и драгоценные камни свидетельствуют о нравственных ценностях, белые одежды – о чистоте, вода – о жизни, столпы в храме предполагают стабильность характера, короны символизируют победу, свет – Божье присутствие, город – идеальное общество и т.п. “И не войдет в него ничто нечистое” (Отк.21.27) [28, с.484-484].*

Особый интерес для нас представляет внутренний аспект небес. Часто в популярных изложениях небеса описываются как место особых физических удовольствий, как место, где исполняются все желания человека в полной мере. Но это чисто земное представление о небесах. В правильном понимании, небеса – это прежде всего присутствие Бога, а Его присутствие – источник всех последующих благословений.

3) *Присутствие Божье означает, что мы будем иметь совершенное знание*, ибо будем видеть Бога и знать Его непосредственно. Ап. Павел объясняет это так: *"Ибо мы отчасти знаем и отчасти пророчествуем; когда же настанет совершенное, тогда то, что отчасти, прекратится..."* (1Кор.13.9-12). Это означает, что все проблемы человека, связанные с ограниченностью его познаний, будут навсегда разрешены, больше не будет места для невежества и сомнений. Не будет больше надобности преодолевать верой неведение. *"Теперь пребывают сии три: вера, надежда, любовь, но любовь из них больше"* (1Кор.13.13), и это потому, что в вечности надежда исполнится, а миссия веры уже исполнится. В силу совершенного знания неверие, сомнение будут просто невозможными и во всем будет только преображенная и очищенная от всевозможных наслоений любовь.

4) *Небеса характеризуются отсутствием зла как в мире, так и в самой природе человека.* *"Отрет [Бог] всякую слезу с очей их, и смерти не будет уже; ни плача, ни вопля, ни болезни уже не будет; ибо прежнее прошло"* (Отк.21.4). Не только последствия греха, но и сам источник греха будет уничтожен (Отк.20.10).

5) *Небеса являются вознаграждением* – это их положительный аспект. Принцип степени награды и наказания явно прослеживается в учении Нового Завета. Награда обещана победителям и соответствует различным формам служений и борьбы (Отк.2,3).

6) *Небеса являются реализацией.* Это означает, что на небесах все наши способности получают полное выражение и реализацию. Каждый человек получит возможность проявить все свои возможности и положительные особенности, о чем будет свидетельствовать его новое имя (Отк.2.17).

Мы уже упоминали полноту знания – это один из элементов реализации, относящийся к умственной деятельности человека, отражающей всеведение Божье (1Кор.13.8-10). Человек достигнет полноты в идеальном служении (Отк.22.3,4), в идеальном общении и сможет создать идеальное общество (Евр.12.22,23; Отк.7.4-11). В этом выразится полная реализация его социальной природы, отражающей образ Божий. Человек достигнет полной святости и праведности, уже не только вмененной, но отражающей сущность его обновленной природы (Отк.3.5; 21.27). Его нравственное совершенство даст ему возможность для идеального поклонения Богу (Отк.21.22) и идеального общения с Ним (Отк.21.3). Таким образом, уже ничто не будет разделять человека с Богом.

Образ Божий, отраженный в природе человека, проявится во всей своей полноте, противоречивость и антагонизм будут устранены, и праведники смогут соединиться со Христом как единосущные, имеющие общую природу, исходящую от Творца (Ин.14.3; Отк.3.21; 5.12-13; 7.17). Христос представлен как центральная фигура на небесах. Его отношение к нам как Спасителя соединит нас навеки нерушимыми узами единства и любви.

7) *Небеса являются бесконечным возрастанием.* Ап. Павел провозгласил, что мы знаем отчасти, но будем знать, как мы познаны (1Кор.13.12). Он молился, чтобы христиане могли *"исполниться всею полнотою Божиею"* (Еф.3.19). Процесс духовного возрастания никогда не будет прекращен в вечности, ибо направлен на сообразование с образом Божиим, который не имеет границ. Сама природа ума и духа предполагает безграничность.

Может показаться, что нравственное совершенство не может быть безграничным. Но совершенство не является чем-то статическим, не является достижением какого-либо конечного и неизменного состояния. Оно включает свободу от греха, святость, праведность. Это преодоление низших состояний, но не достижение верхней границы, не позволяющей дальнейшего движения. Жизнь - это вечное движение, развитие, совершенствование. Она всегда неудовлетворена и всегда стремится к новым высотам и достижениям.

Выводы

1. Исследуя образ Божий в человеке, как он представлен в Библии, мы не можем не прийти к выводу, что современный человек – человек, которого мы встречаем в повседневной жизни, – является ненормальным явлением, по сути, он не является настоящим человеком. По большому счету, мы можем назвать настоящими людьми только Адама и Еву до грехопадения, а также Иисуса Христа. Природа всех остальных людей в той или иной мере испорчена и извращена.

2. Мы должны брать пример с Иисуса Христа как совершенного образа Божьего, как единственного Человека, в Котором образ Божий не был запятнан грехом (Евр.4.15). Его преданность Отцу должна быть примером для нашей жизни.

3. Библейская истина о том, что человек создан по образу и подобию Божьему, свидетельствует, что человек не существует сам по себе и не является высшей ценностью. Его существование исходит от Бога и зависит от Него. Поэтому человека следует воспринимать только в соотношении с Высшей ценностью – Богом. Человек – отражение этой Высшей ценности.

4. Тот факт, что человек является образом и подобием Божиим, наполняет его жизнь особой ценностью и достоинством. Он стоит выше всего материального, выше всех творений; он призван владычествовать на земле. Особое положение в мироздании налагает на человека большую ответственность не только за себя, но и за окружающий мир.

5. Образ Божий в человеке является основой понимания его природы. Несмотря на испорченность человека, в нем всегда присутствует положительное основание. Нельзя упускать из внимания исходное положение природы человека, как бы оно ни было изменено.

6. Человек отражает в своей природе не какое-то отдельное качество Бога, но всю полноту Его образа. Поэтому нужно развивать всю многогранность отражения Божественного естества, чтобы жить полноценной, угодной Богу жизнью, “жизнью с избытком”.

7. Так как основание природы человека исходит от Самого Бога, то нынешнюю его греховность и несовершенство нельзя считать абсолютной нормой. Критерием оценки человека должен быть не образ современного человека с его заниженными требованиями к себе и искаженными представлениями о нравственной норме, а образ Иисуса Христа с Его совершенством и величием.

8. Совершенство – истинная норма человека, а не утопия. Человек должен стремиться к идеалу, а не смириться с недостатками.

9. Сохраняющееся несовершенство и противоречивость природы возрожденного человека не бессмысленны, ибо создают условия для роста и укрепления качеств, в которых отражается образ Божий. При правильном отношении к ним они дают возможность приближаться к идеалу, заложенному в основании природы человека. Осознание несовершенства не должно вызывать уныние и разочарование, но служить поводом для духовного роста.

10. Образ Божий в человеке извращен вследствие грехопадения, поэтому гармония первоначальной его природы нарушена. Человек представляет собой средоточие противоречий. Он нуждается в преобразовании своей природы.

11. Христос, как полное откровение образа Божьего, является совершенным примером. Чтобы понять, как проявляется образ Божий в человеке, надо обратиться ко Христу. Он является образцом, согласно которому следует формировать свою жизнь.

12. Христос является не только идеалом, к которому следует стремиться, но и средством для восстановления и развития образа Божьего в человеке. Он – единственный путь спасения и решения проблем человека.

13. Обращение ко Христу, т. е. возрождение, не решает моментально всех проблем человека, многие из них разрешаются только частично и их преодоление требует длительной борьбы.

14. Полное решение всех проблем природы человека произойдет только в вечности, когда человек будет в новом теле. При этом у него сохранится возможность для дальнейшего духовного совершенствования, ибо образ Бога, запечатленный в нем, – безграничен.

ЧЕЛОВЕК КАК ОТРАЖЕНИЕ ОБРАЗА БОЖЬЕГО

ОТРАЖЕНИЕ ОБРАЗА БОЖЬЕГО В ПРИРОДЕ ЧЕЛОВЕКА					
Атрибуты Бога	До грехопадения	В результате грехопадения	Человек как противоречие	В результате возрождения	В вечности
святость	пассивная святость	греховность	нравственное сознание, чистота — грех, нечистота	святость вмененная, эмпирическая	природная святость
праведность	пассивная праведность	нечестивость, ложь	нравственное сознание — нечестивая жизнь	простоизлащенная праведность	праведность как непорочность новой природы
справедливость	справедливость, совесть	нечестность, несправедливость, осквернение совести	справедливость — несправедливость, совесть — корысть	обостренное чувство справедливости, очищенная совесть	торжество справедливости
любовь, сострадание, милосердие	потребность в любви	себялюбие, обусловленность любви, жестокость	любовь к ближнему — любовь к себе, любовь — справедливость	божественная любовь как дар	совершенная любовь
верность (истинность, правдивость)	верность, доверие, стабильность	недоверие, страх, непостоянство	доверие, вера — неверие, скепсис	верность, истинность, правдивость	верность как постоянство
вездесущность	неограниченность духа, свобода	ограниченность, греховная зависимость	свобода воли — рабство греха, физическая обусловленность	положительная свобода (свобода для...)	совершенная свобода
вечность	вечная жизнь	смерть, физическая, духовная, вечная	жизнь — смерть, вечность — временность	преодоление духовной смерти, рождение свыше — новая жизнь	воскресение для жизни вечной
всемогушество	могушество, господство	слабость, порабощение	господство — рабство, могушество — слабость	духовное могушество	полное соединение с Божиим могушеством
всеведение	знание, разум	греховные склонности в мышлении	знание — невежество, разум — чувства	преобразованный духовный разум	совершенное знание
социальная природа	потребность в общении	отчужденность, одиночество, конкуренция	общительность — обособленность, эгоцентризм	новая мотивация, новые отношения братства	идеальное общество
	способность к творчеству и созиданию	деструктивность	созидательность — деструктивность	доступ к источнику истинного творчества	полная реализация в творчестве и созидании

Нравственные

Абсолютные

Библиография

1. Бердяев Н.А. О назначении человека. – М.: Республика, 1993. – 381 с.
2. Бердяев Н.А. Человек и машина: (Проблема социологии и метафизики техники). – М.: Вопросы философии, 1989, № 2.
3. БСЭ. – М.: Советская энциклопедия, – 1978, т.29.
4. Бубер Мартин. Я и Ты. – М.: Высшая школа, 1993. – 175 с.
5. Булгаков С.Н. Свет невечерний. – М.: Республика, – 1994. – 115 с.
6. Вернадский В.И. Живое вещество. – М., 1978.
7. Годвин К.Джонни. Что значит родиться заново? – Нэшвил Теннесс: Брудман пресс, 1977. – 126 с.
8. Гуревич П.С., Фролов И.Т. Философское постижение человека. В кн.: Человек. – М.: Политиздат, 1991. – С. 3–19.
9. Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. С-Пб – М.: Изд. М.О.Вольфа.
10. Джемс Вильям. Многообразие религиозного опыта. С-Пб: Андреев и сыновья, 1993. – 418 с.
11. Кальвин. Инструкция або навчання християнської релігії. – Ukrainian Evangelical Alliance of N.America, 1986.
12. Касслер Э. Опыт о человеке: введение в философию человеческой культуры: В кн. Проблема человека в западной философии. – М.: Прогресс, 1988. – 3–30 с.
13. Краткая философская энциклопедия. – М.: А/о Издательская группа Прогресс, 1994. – 575 с.
14. Левшеня К. Доктрины Библии. – Чикаго: Slavic Gospel Press, 1992. – 304 с.
15. Льюис К.С. Просто христианство. В кн.: Любовь, страдание, надежда. – М. Республика, 1992. – с. 262-402.
16. Мень А. История религии. Т.1, М.: Изд. Сов.-Британского совместного предприятия "Слово", 1991. – 285 с.
17. Несмелов В.И. Наука о человеке. Т.2, Казань: Центр. тип. – 1905. – 858 с.
18. Словарь библейского богословия. – Под ред. Ксавье Леон-Дюфура. Брюссель: Жизнь с Богом, 1974. – 1287с.
19. Тиссен Г. К. Лекции по систематическому богословию. – С-Пб: Логос. – 1994. – 437 с.
20. Уманская Т.А. Телесность как философская проблема: К постановке вопроса в западной патристике. В кн.: Философия человека: Диалог с традицией и перспективы. – М., 1988.
21. Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. – М.: Республика, 1994. – 447 с.
22. Фромм Э. Человек для себя. Минск: Коллегиум, 1992. – 250 с.
23. Bloesch G.Donald. Essentials of Evangelical Theology. V.1, God, authority and Salvation. 150 p.
24. Carey G. I Believe in Man. William B. Eerdmans Publishing Company. – 1977, 190 p.
25. Cristian Theology 4 v-by H.Orton Wileu. s.t.d.: Bealon Hill press of Kansas Sity. – Kansas Sity. 1952. II v. – 517p.
26. Cooper L.David. Man, His Creation, Fall, Redemption and Glorification: Biblical Research Society. – Los Angeles, 1948, 130 p.
27. Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalme and the Midrashic Literature Complited is Marcus Fastrow. – New York: Title Publishing.
28. Edgar Young Mullins. The Christian Religion In Its Doctrinal Expression. Broadman Press Nashville. – Tenn., 514p.
29. Erickson J.Millard. Christian Theology ed. Walter A.Elwell Baker Book House, Grand Rapids. - Michigan, 49506, 1204 p.
30. Hamilton William. The Christian Man: The Westminster Press. – Philadelphia. 1953, 93 p.
31. Jenkins David. What is man?: SCM Book Club. – Naperville. III, 1970, 123 p.
32. Lewis Sperry Chafer. Systematic Theology v2. Dalls Seminary Press. – Dallas, Texas, 1947, 373 p.
33. Louis Berkhof. Systematic Theology: The Banner of Trutu Trust, Reprinted edition by University Printing House. – Oxford, 1988. – 784p.
34. Pittenger W.Norman. The Christian Understanding of Human Nature. The Westminster Press. Philadelphia, 190 p.
35. Sproul R.C. In search of Dignity: Regal Books. -Ventura, CA USA, 1978, 215 p.
36. The Aunch Bible Pictionary ed.David Noel Freedman. Doubleday. – 1992, v. 1, 1232 p.
37. Theological Dictionary of the New Testament ed. Gerhard Kittel: WM B.Eerdmans Publishing Company: Grand Rapids. – Michigan. 1974, II v. – 955 p.
38. Theological Vordbook of the OT 2 v., R.Laird Harris ed.: Moody Press. – Chicago, 1981.
39. Tournier Paul. The Meaning of Persons. Happer Row Publishers. – New York, 1957, 235 p.
40. Vine's Compleme Expository Dictionary. Thomas Nelson Pulishers. -Nashville, Camden, New York, 1985, 755 p.
41. Witherington H.C. Rsychology of Religion. WM.B.Eerdmans Publishing Co. Grand Rapids. – Michigan, 1955, 339 p.

Размышление над Словом Божиим

Новейшие текстологические исследования рукописей Нового Завета и, в частности, послания к Ефессянам однозначно свидетельствуют об уникальной сохранности дошедшего до нас текста Священного Писания, что научно подтверждает неизменность авторитета Нового Завета, как Слова Божьего. Однако не все новые русские переводы Нового Завета достаточно основательно опираются на данные современных текстологических исследований рукописей Нового Завета, и потому не всегда точно соответствуют оригиналу. Это может приводить к искажению истины Слова Божьего, вызывать серьезные проблемы у неискушенных в этих вопросах верующих. На примере данного текстологического исследования можно увидеть, что без духовного проникновения в смысл Писания невозможно правильно понимать и толковать "букву" Писания.

ТЕКСТОЛОГИЧЕСКИЕ ВОПРОСЫ ПО ПОСЛАНИЮ К ЕФЕСЯНАМ

Александр Копытюк

Введение

Нервая часть данной работы посвящена текстологическому анализу разночтений в дошедших до нас древних греческих рукописях послания ап. Павла к Ефессянам. Общеизвестно, что до наших дней не дошло ни одного из оригинальных текстов Священного Писания (то есть текстов, написанных самими пророками, семьдесятю переводчиками, евангелистами или апостолами), но только копии этих текстов, наиболее ранние из которых относятся ко II в. по Р.Х. Поэтому в Библии есть места и отдельные слова, которые находятся не во всех манускриптах. Имеются также и многочисленные разночтения в различных копиях, возникшие из-за ошибок переписчиков, поэтому наиболее точными текстами признаются обычно более древние. До настоящего времени сохранилось более 500 различных манускриптов – от отдельных книг до почти полных Библий на различных языках (не позднее IX в.), над которыми исследовательская работа продолжается до сих пор. Наиболее ранние рукописи послания к Ефессянам, и потому наиболее важные, датируются ок. 200 г. Установлено, что в греческих рукописях послания к Ефессянам встречается наибольшее количество расхождений относительно объема текста, по сравнению с другими Павловыми посланиями. Поэтому это послание является трудным в текстологическом отношении, что делает его особенно важным для исследования. На примере этого послания можно увидеть характер текстологических проблем, связанных с восстановлением оригинального текста Нового Завета. Задача, поставленная в данной работе, – рассмотреть, как влияют разночтения в рукописях на богословское содержание текста послания.

Во второй части работы кратко изложены результаты сравнительного текстологического анализа пяти русских переводов послания: Синодального, "Благая Весть от Бога", "Слово Жизни", пер. еп. Кассиана, пер. Г.Вишенчука. Не все переводы равнозначны, поэтому необходим тщательный подход к каждому в отдельности, определение его достоинств и недостатков. Наиболее авторитетным считается Синодальный перевод. Однако язык его когда-то, понятный, заметно устаревает. В отно-

шении же новых переводов у нас нет гарантии, что они исполнялись с истинно богобоязненным подходом, что всегда учитывался дух Писания, общий стиль, богословие, употребление слов, терминов. Насколько было бы правильно сопроводить каждый "новый перевод" краткой историей перевода, указывая мотивы и источники, на основании которых проводилась работа. В качестве такого примера можно привести "Сопроводительное письмо" к переводу Г.Вишенчука (в издании 1989 г.).

Неоднозначно также отношение переводчиков к *Textus Receptus* (варианту греч. НЗ). Начало ему дал Эразм Роттердамский в 1516 г. Переводился он в спешном порядке, в последующие издания вносились поправки. На протяжении XVI – XIX вв. он выдержал сотни изданий. В силу его распространенности, он получил название "Общеприятый текст" или "Текст большинства", Однако помним ли мы, что Эразм пользовался более "свежими" рукописями, потому что с ними легче было работать, они лучше сохранились. Долго этот текст имел вес; сегодня мы вынуждены констатировать его неточность в следовании ранним рукописям, а в целом – заложенному смыслу. Более серьезное внимание уделено 3-му изданию "Греческого Нового Завета" (изд. "Объединенные Библейские Общества"), в котором учтены все имеющиеся на сегодня древние рукописи и выделены все разночтения.

Поэтому оправдана тревога за точность переводов текста Священного Писания, побудившая меня проанализировать пять русских переводов послания Ефесянам в свете дошедшего до нас греческого текста.

1. ТЕКСТУАЛЬНЫЙ АНАЛИЗ РАЗНОЧТЕНИЙ

Относительно происхождения расхождений в древних рукописях – нет однозначного мнения. Частичное объяснение появления разночтений в рукописях заключается в появлении случайных, механических описок, т.е. связано с тем, каким образом снимались копии, какие требования предъявлялись к ним и к переписчику. Безусловно, нам хотелось, чтобы "массоретский подход" применялся и к рукописям НЗ, но, увы, мы не имеем информации на этот счет. Имеются лишь цитаты послания к Ефесянам и других книг НЗ или свидетельства, что они были известны, дошедшие до нас начиная со II века. Остается неизвестным также и то, какой по счету перепиской являются сохранившиеся рукописи. А каждая последующая копия влетает за собой закрепление предъидущих и появление новых отклонений и ошибок. Отсюда и повышенный интерес к наиболее ранним рукописям. Но их на сегодня открыто ничтожно мало.

Второй причиной разночтений, помимо случайных ошибок или описок (которых, кстати, и в некоторых русских изданиях НЗ немало), являются так называемые "клерикальные ошибки" [23, с. 6]. Появление околохристианских и парохристианских движений возбудило у их сторонников интерес к переделке "под себя" оригинального текста НЗ. Подобные попытки наблюдаются и сегодня, вспомним, например, перевод НЗ "Новый Мир" свидетелей Иеговы.

Третий фактор, внесший свой весомый вклад в появление разночтений, связан с архаизмами. Мы, к примеру, сегодня пользуемся Синодальным переводом, сделанным ок. 120 лет назад, в котором имеется немало устаревших слов. Вполне оправданно поэтому желание копистов передать содержание послания доступным современным для их времени языком.

Значительную работу по исследованию древних рукописей НЗ провела группа известных ученых – К.Аland, М.Black, С.М.Martini, В.М.Metzger, А.Wikgen совместно с "Институтом НЗ текстуальных исследований" (Вестфалия), составившие исследовательскую Комиссию. Используя уже вышедшие в свет издания греческого НЗ и новейшие текстологические материалы, учитывая все известные к настоящему времени расхождения в текстах, исследователи провели подробный текстологический анализ всего НЗ. Результатом этой работы явилось уже 3-е издание "The New Greek Testament" (United Bible Societies, 1975), в котором выделены все имеющиеся расхождения, что позволяет сделать анализ любого стиха. Эта исследовательская Комиссия условилась разбить имеющиеся расхождения на четыре категории по степени их трудности, обозначив их условными знаками "А", "В", "С", "D":

“А” – обозначает текст фактически верный;

“В” – текст, в отношении которого есть незначительная степень сомнения;

“С” – значительная степень сомнения;

“D” – самая высокая степень сомнения относительно чтения.

Послание к Ефесянам содержит 23 разночтения по трем категориям (разночтения категории “А” отсутствуют в послании):

“В”: 1.15; 2.21; 3.14; 3.19; 4.9; 4.32; 5.2(б); 5.9; 5.15; 5.30; 6.19.

“С”: 1.1; 1.14; 2.5; 4.8; 5.2(а); 5.19; 5.20; 5.22; 6.1.

“D”: 3.9; 4.28; 6.12; 6.28.

По количеству разночтений, т.е. по степени трудности, главы послания распределяются следующим образом в порядке усложнения:

гл. 2 (1); гл. 1 (3); гл. 3 (3); гл. 6 (3); гл. 4 (4); гл. 5 (8).

Наряду с указанными 23 местами послания, отнесенными Комиссией в разряд разночтений, насчитывается 12 мест, которые не признаны в качестве таковых. Степень трудности этих мест мала, поэтому их не внесли в сложные категории “А”, “В”, “С”, “D”. В основном, все эти затруднения связаны с Textus Receptus (“Общепринятым Текстом”). Комиссия сочла за лучшее не выделять эти расхождения в указанные четыре категории.

* * *

В данной работе представлен текстологический анализ только тех 23 мест послания, которые были отнесены исследовательской Комиссией к указанным четырем категориям, т.е. признаны как разночтения.

Еф.1.1. *“Павел, волею Божию Апостол Иисуса Христа, находящимся в Ефесе святым и верным во Христе Иисусе”.*

1. отсутствует фраза *“в Ефесе”* Очень важные рукописи р46, В, 424, 1739.

Сильная церковь в стратегически важном городе (Ефесе) имеет все права претендовать на положение первого получателя. Стихи 15-19 предлагают знакомство Павла с какой-то определенной церковью, которая была в вере в Иисуса Христа и имела показательную любовь к христианам. Такая теория требует конкретного адресата. Сокращение не оправдано, но наличие или отсутствие этой фразы не влияет на богословское содержание.

Еф.1.14. *“...Который есть залог наследия нашего, для искупления удела Его, в похвалу славы Его”.*

1. *“который”* Обнаружен в р46 и др. документах.

2. *“которое”* Обнаружен в кодексе и др. документах.

Обычно местоимения в греческом языке согласуются в роде, числе и падеже с существительными, которые они заменяют. Поэтому в тексте местоимение *“который”* должно было указывать на Духа Святого, но слово *“дух”* в греческом среднего рода. Однако, этот оборот относят к разряду идиом [21, с. 601-602]. В данном случае, вероятно, сыграла роль среда, в которой находился переписчик, который и употребил понятный своему поколению оборот речи, хотя экзегетически верно употребление местоимения среднего рода. Дух Святой является залогом, или задатком. Проявленное переписчиком незнание устоявшихся фраз в греч. яз. не вносит трудностей в содержание фразы.

Еф.1.15. "Посему и я, услышав о вашей вере во Христа Иисуса и о любви ко всем святым..."

1. "и о любви вашей ко всем святым";
 2. опущен второй артикль;
 3. "и о вашей любви соучастия Его ко всем святым";
 4. "и о ко всем святым любви";
 5. "и ко всем святым".
- Обнаружен в наиболее важных документах.

Этот стих очень близок лексически к Кол.1.4. Напомним, что оба Послания были написаны в одно время. Параллельный текст Колоссянам объясняет наличие второго артикля, заменяя фразу – "которую вы имеете" (Кол.1.4). Поэтому без изменения значения это выражение может звучать: "и о любви, которую вы имеете ко всем святым". Любовь "агапе" обязательно предполагает действие по отношению к кому-либо, а не пассивное состояние.

5-й вариант сложнее по причине отсутствия слова "ἀγάπη". Если это так и было записано Павлом, то артикль указывает лишь на слово "вера", так как грамматически согласуется с ней. Однако в данном случае следует отметить, что "вера" имеет последующий предлог ἐν, когда речь идет о Господе Иисусе; в отношении же "всех святых" употреблен другой предлог εἰς. Поскольку вера предполагает действие по отношению к кому-либо, то рассматриваемая фраза вполне уместна, говоря о вере в действии ко всем святым. Параллельное написание встречается в послании к Филимону: "Слыша о твоей любви и вере... к Господу Иисусу и ко всем святым" (ст. 5). Что могло послужить причиной расхождения – неизвестно. Более предпочтительным считаю вариант: "и о любви ко всем святым".

Еф.2.5. "...и нас, мертвых по преступлениям, оживотворил со Христом, – благодатью вы спасены..."

1. "оживотворил со Христом".
 2. "оживотворил со и во Христе".
 3. "оживотворил со Христом".
- Обнаружен в ранних рукописях.
Обнаружен в ранних рукописях.

Возникает вопрос: со Христом или во Христе мы оживотворены? Безусловно, это серьезный богословский вопрос. В ближайшем контексте находятся три глагола (ст.5-6): оживотворил, воскресил, посадил. Следует определить различие между "оживотворил" и "воскресил". Первое говорит о безжизненном объекте, возвращенном к жизни, второе – об уже живом, который поднимается. Поскольку в смертное состояние был вовлечен и Христос и мы соучаствуем с Ним в оживлении, то уместен вопрос: "Когда Он был мертв?". Конечно, физически, после страданий на Голгофе. Соединение с Ним в смерти для греха влечет за собой и соучастие в оживлении и воскресении как с Ним, так и в Нем: "Если же мы умрем со Христом, то веруем, что и жить будем с ним" (Рим.6.8). Если воскресение и помещение на небеса Самого Христа было с разницей во времени, то для нас это завершенное действие в прошлом и время для нас не важно, так как к завершенному тройному акту Бога Отца мы присоединяемся верой, поэтому, считаю, и вставлена здесь фраза "благодатью вы спасены", в которую позже добавлено "через веру" (ст.8). С учетом этих гипотез, можно в данном случае допустить, что переписчик решил внести ясность относительно приставки συν (в соучастии с кем над нами совершено действие). Полагаю, что эта корректура уместна, в противном случае и сегодня фраза была бы предметом спора.

Дальнейшее употребление $\epsilon\nu$ Χριστῷ Ἰησοῦ еще раз утверждает идею спасения исключительно во Христе. “Ибо нет другого имени под небом, данного людям, которым надлежало бы нам спастись” (Деян.4.12).

Так как для нас все три действия представлены как свершившиеся, то вполне приемлемо чтение “оживил со Христом... совоскресил и сопосадил... во Христе”. Фраза не нагромождена, нет тавтологии, конкретна и, главное, никаких противоречий не содержит. Наличие предлога можно отнести и к грамматической ошибке копииста. Смысл текста абсолютно не пострадал от этого.

Еф.2.21 “...на котором [на краеугольном камне – Иисусе Христе] все здание, слагаясь стройно, возрастает в святой храм в Господе”.

1. “все здание или строение целиком”;
2. “каждое в отдельности строение”;
3. “каждое или всякое строение в совокупности”.

Итак, все здание-строение или каждое? Разрешение этой трудности лежит в рассмотрении слова “строение”. Оно имело различные оттенки в н/з употреблении:

1) акт, процесс строения. У Павла тесно связано с назиданием (1Кор.14.12), указывает на духовное продвижение, но обязательно предполагает сообщество (в контексте идет о создании из двух одного нового человека).

2) означает законченное строение как результат процесса строения. Употреблялось по отношению к зданию храма (Мк.13.1; Мф.24.1). В НЗ обозначало и сообщество (1Кор.3.9).

3) Павел относил его и к описанию человека: “Мы имеем от Бога жилище на небесах” (2Кор.5.1) [19, т. 5, с. 145-147]. Идея сообщества заложена и в причастии, следующем за οἰκοδομῆ συναρμολογουμένη – “устраиваясь, согласовываясь”. Приставка συν говорит о соучастии. Важно отметить смысл контекста: происходит во Христе объединение евреев и язычников. 18-й стих указывает и на индивидуальность, и на корпоративность. Далее – положено одно единое основание – Иисус Христос, а положено оно апостолами и пророками (2.20). Безусловно, в строительстве не обойтись и без отдельных кирпичиков, на что и указывает 22-й стих: “...на котором [положенном основании] и вы устрояетесь в жилище [как место поселения] Божиим Духом”. F.Foulkes заявляет: “Работа (процесс строения) развивается; Церковь не может быть описана как завершенное строение до дня пришествия Господа... Здесь должна быть идея органического роста; камни являются живыми камнями...” (1Пет.2.5) [15, с. 95-96].

Итак, строение – это Церковь, в этом строении каждый камень плотно прилагается один к другому – таков смысл греческого причастия, приведенного выше. Но почему же проблема с артиклем? Здесь же, в этом стихе, Павел продолжает: “[это здание] возрастает в святой храм в Господе”, а “храм” также не имеет артикля, и в этом все рукописи согласны. Неужели Павел говорил о чем-то абстрактном, неопределенном? Нет, безусловно. Не говорил он и об идольском храме (а ναός имеет и это значение). Но идея опускать артикль в словах с πας – не новшество Павла. Лука пишет πᾶς οἶκος Ἰσραὴλ (весь дом Израиля), как видим, название без артикля (Деян.2.36). Игнатий использует πᾶσα ἐκκλησία в смысле полной церкви. Позднее греческое употребление оправдывает это объяснение и опускание артикля [20, т.11, с.99]. Появление артикля, вероятно, объясняется намерением переписчика уточнить детали.

выражалась в коленопреклоненном состоянии (евреи обычно молились стоя). За Бога Отца говорит и артикль *тὸν*, выделяя Его из разного рода отцов. Вероятно также, что на дополнение могли подтолкнуть имевшие место после Ария споры о божественности Иисуса Христа. Спаситель находится на одном положении с Отцом, от Которого именуется всякое отечество. Христос поставлен выше человечества. Эти вариации вполне оправданы, они могут быть ввиду желания переписчиков что-то конкретизировать, исходя из религиозной ситуации. С другой стороны, необходимости в расширении фразы нет, так как употребление *πατέρ*, с указанием на Бога Отца, вполне обычно для стиля Павла (Еф.2.18; 5.20; Кол.1.12). Оба варианта вполне могут быть приняты без догматического осложнения.

Еф.3.19 "...и уразуметь превосходящую разумение любовь Христову, дабы вам исполниться всею полнотою Божиею".

1. "чтобы вам быть исполненными во/до/всю полноту Божиею";
2. "чтобы была исполнена вся полнота Божия";
3. "чтобы вам быть исполненными во всю полноту Христа"; Обнаружен в одном документе XIV в.
4. "чтобы была исполнена вся полнота Божия в вас".

Различие между первым и третьим чтением – в объекте, которому принадлежит полнота: Богу Отцу или Христу. Третий вариант встречается лишь в одном позднем документе XIV века, содержащем Деяния, Соборные послания и послания Павла. Копиист, видимо, решил приписать Христу полноту в соответствии с общей темой контекста (речь идет о Христе). Но в таком случае грамматически было бы целесообразно употребить местоимение "его". Справедливости ради следует сказать, что этим абсолютно не нарушилась новозаветная идея, да и Христос имеет полноту (Ин.1.16), и целью Его служения, даров в Церкви является наше движение "в меру полного возраста Христова" (Еф.4.13). Склонен считать правильным вариант чтения большинства рукописей еще и по причине последнего, 20-го стиха, явно говорящего об Отце. Различие между 2 и 4 вариантами лишь в том, что последний указывает на место, где полнота должна быть – "в вас". Эту добавку можно рассматривать не иначе, как желание копииста усилить фразу. Фактически, предшествующие глаголы стоят во 2 л., мн. ч., да и обращение Павла "да даст вам..." (3.16) согласуется с глаголами и также указывает на "вы". Усиление фразы – обычная конструкция в греч. яз.

Основная трудность в разночтениях касается исполнения полнотой. Первая пара вариантов указывает, что исполнение полнотой происходит со стороны, т.е. кто-то на нас действует, и мы исполняемся. Вторая пара вариантов: полнота чьей-то силой наполняется в нас. Мысль в контексте развивается следующим образом. Павел молится, чтобы Бог Отец дал способность: а) укрепиться через Дух во внутреннем человеке (ст. 16); б) верою вселиться Христу в сердца ваши (ст. 17). Бог производит в нас и хотение, и действие по Своему благоволению (Фил.2.13). Именно на эту идею и указывает пасс. инфинитив, но, отметим, предполагается и наше действие. "Укрепиться" и "вселиться" необходимо для того, чтобы "постичь" (ст. 18) и "уразуметь" (ст. 19), что в свою очередь необходимо для исполнения полнотой. Наличие союза "и" между двумя следственными предложениями с (ст. 18-19) предполагает, что идет нарастание условий для следствия; эту конструкцию нельзя перевести "чтобы..., а также чтобы...", но скорее так: "необходимо, чтобы... для того чтобы". Кто же в таком случае производит действие? Павел указал, это Бог Отец (ст. 14, 20).

Он есть *“Наполняющий все во всем”* (Еф.1.23). Бог, через наше исполнение заповедей, пребывает в нас (1Ин.4.13-16), а с Ним пребывает в нас и вся полнота. Ввиду этого, различения уживаются без какого-либо изменения смысла, ибо производитель действия – Сам Бог.

Еф.4.8 *“Посему и сказано: “восшед на высоту, пленил плен и дал дары человекам”.*

1. *“дал даяния/дары людям”;*
2. *“и дал дары”.*

Варианты различаются только употреблением союза *“и”*. Контекст заставляет нас установить связь с общей идеей. Для подтверждения слов *“каждому же из нас дана благодать по мере дара Христова”* (ст. 7) Павел приводит цитату из Пс.67.19, но она изменена. Решение проблемы трансформации поможет найти ключ к различению. Павел заменил *“ты взял”* на *“он дал”* и *“среди человека”* на *“людям”*. Давид обращался на *“ты”* к Богу. Павел же заменил все глаголы в цитате на третье лицо – *“он”*.

Далее следует указать на разницу в категориях плена. В Кол. 2.15 и Евр.2.14 читаем о плене диавола и свиты его, здесь же – иная категория. Иначе зачем давать дары диаволу. Но о Нем Павел пишет далее в ст. 9-10, показывая этим, что Он был в преисподней, взял ключи ада и смерти и Своим воскресением освободил плененных диаволом, даровав жизнь им. Плен заменяется на группу людей, т.к. только в этом случае согласуется слово *“дар”* в 7-м и 8-м стихах. В отличие от земных завоевателей, Иисус Христос пленных одаривает. Пленные диавола стали Его *“пленными”* (*“пленил плен”*), которых Он сделал Своими слугами. Главный вопрос: как объяснить замену слов в цитате из ВЗ? Есть предположение, что она взята из христианского гимна, но это сомнительно. Вероятнее, что причина замены – в глубоком смысле, заложенном в мессианских псалмах. Поэтический язык отличается от языка формальной логики, отточенных философских фраз, и, поскольку Павел имел глубокие познания в еврейских Писаниях, ему было ясно, что кроется за простой фразой *“принял дары”*. Так как эти слова, относящиеся в псалме к Богу Иегове, он относит ко Христу, то ясно вырисовывается следующая картина.

“Восшед” говорит об окончании Его миссии на земле; *“пленил плен”* – принес освобождение пленным, тем, кто был во грехе, в духовном плену, сделав их Своими слугами; *“дал дары”* – Он не оставил их, т.е. Своих пленных одними, сиротами, но послал им обещанного Святого Духа, Который распространяет дары в Церкви (1Кор.12 и также Еф.4.11). И для того, чтобы указать на связь или последовательность, копиисты позже поставили союз *“и”* между глаголами, но не между причастием и глаголами. Усмотрев нечто глубокое, Павел, вероятно, не поставил союз *“и”*, т.к. этого не было в еврейском тексте. Эту идею скорее и поддерживают ранние рукописи, обращаясь очень осторожно с цитатами. Позже союз появился, что, вероятно, объясняется намерением переписчика конкретизировать связь действий.

Полагаю, что первый вариант можно смело принимать без сомнения, при этом несколько не изменяется смысл текста.

Еф.4.9 *“А “восшел” что означает, как не то, что Он и нисходил прежде в преисподние места земли?”*

1. *“сошел в низшие места земли”;* В большинстве документов, и более древних.
2. *“сошел прежде/сначала в низшие места земли”.*

Как видно из контекста, ст. 8-10 являются дополняющим объяснением Павла к ст. 7: *“Каждому же из нас дана благодать по мере дара Христова”*. Получение даров от Христа связано с Его восшествием. А восшествие означает, что Он прежде нисходил. Дары Христос дал после восшествия (вознесения), и дал в лице обещанного Святого Духа. Здесь мы не видим догматической проблемы, разночтения ее не вызывают. Что же могло побудить переписчика сделать маленькое-дополнение? Анализ рукописей показывает, что оно появилось в IV-V веках. При разрешении вопроса мы сталкиваемся с двумя объяснениями.

Первое подтверждается Евсевием Кесарийским и Коптскими рукописями III-IV веков. Несложно представить себе обстановку того времени. Усилились попытки Ария, гностических сект отделить Иисуса от Христа, представить личность Спасителя, как дифференцированную. Причем во время страдания Божественная часть, по их взглядам, оставила человеческую. Вполне вероятно поэтому возникновение тенденции утвердить Христа как единую Личность, Богочеловека, Который вначале сошел с высоты небес, совершил миссию, пленил плен Своей смертью и воскресением и вернулся на небеса. Причем, это именно одна Личность; Его движение: “небеса - земля - небеса”. Фактически, ст. 9 лишь дополняет ст. 8: *“...восшел на высоту, пленил плен и дал дары человеку”*, а точнее, внимание фокусируется на слове *“восшел”*. И чтобы не дать хода еретической мысли, как то: и в небесах Иисус Христос восходит выше и выше, - Павел объясняет причину восхождения: Он прежде нисходил. Логически дополнение здесь излишне, текст не содержит двусмысленности о движении Спасителя.

Второе объяснение: ст. 9 поясняет не только одно слово *“восшел”*, но всю фразу: *“восшел на высоту, пленил плен...”*. В связи с этим нисхождение рассматривают шире, т.е. не только на землю с небес, но и в преисподнюю, приводя как параллель слова из I Пет.3.18-21: *“...Он и находящимся в темнице духам, сошел, проповедал...”* Но здесь возникает трудность. *Καταβαίνω* встречается в LXX как движение в преисподнюю людей (см. Быт.37.35; Чис.16.30; Иов.7.9; 17.16 и др.). Относительно Христа по поводу движения в шеол - гадес, это слово не употребляется [12, т. 3, с. 136]. А стих переводится так: *“в котором [духе] и в темнице духам, будучи приведенным, возвестил...”*. Почему-то и НКIV, и NASB, и KJV, и перевод Безобразова, и перевод “Слово Жизни”, и Синодальный перевод не передают пассива (в *“прийти”*), т.е. действие совершено не Самим Христом, а над Ним, а также завершенность Его действия. В нашем же стихе *“нисходил”* - глагол активного залога, т.е. Сам Христос сошел. И поскольку речь идет о “нисхождении - восхождении” в ст. 7-10, то, исходя из контекста, можно заключить, что мы имеем дело с инкорнацией и вознесением Иисуса Христа; *“низшие”* может служить противоположностью *“небеса”*.

Еф.4.28 *“Кто крад, впредь не кради, а лучше трудись, делая своими руками полезное, чтобы было из чего уделять нуждающемуся”.*

1. <i>“своими руками доброе”;</i>	25 документов;
2. <i>“доброе своими руками”</i>	7 -----”-----;
3. <i>“доброе руками”</i>	13 -----”-----;
4. <i>“руками доброе”</i>	8 -----”-----;
5. <i>“руками его доброе”</i>	2 -----”-----;
6. <i>“доброе”</i>	7 -----”-----;
7. <i>“руками собственными/своими”</i>	1 -----”-----;
8. <i>“руками”</i>	2 -----”-----

Для лучшего осмысления разночтений необходимо дать экзегетический перевод стиха. Он содержит законченную мысль об отношении к воровству до и после уверования и звучит так: *“крадущий/кто крал, больше не кради, лучше же трудись до усталости делая/работая своими собственными руками доброе/полезное, чтобы имел уделить что-то от заработанного нуждающемуся, который всегда есть”*. Наиболее авторитетные источники, такие как р46,49, B,D,G, 81, 330, 451 и др. содержат одинаковый порядок слов, часть из них добавляет $\dot{\iota}\delta\iota\alpha\varsigma$ во фразе *“своими руками доброе”*, причем эта часть – более поздние документы. 3 варианта из 8-ми содержат $\dot{\iota}\delta\iota\alpha\varsigma$, 1 вариант заменяет его на $\alpha\lambda\tau\omicron\upsilon$ – *“его”*.

Относительно фразы *“руками доброе”*: оба слова имеются в пяти вариантах, *“руками”* – в двух, *“доброе”* – в одном варианте, причем в одном из них, *“руками”* имеет предлог, но он, практически, не изменяет значения. Как видно из этого, основная трудность возникает с перестановкой двух слов. Полагаю, что Павел хотел выразить следующее относительно новой жизни во Христе: жить не чужими руками (точнее не за счет труда других, похищая заработанное), а своими собственными. Руки, которые крали, теперь должны усердно работать. Появление же *“своими”* – может быть оправдано аналогией со словами Павла 1Кор.4.12 и 1Фес.4.11, хотя особой необходимости в дополнении нет. Повелительное наклонение акт. залога глагола указывает исключительно на действие бывшего вора – *“пусть он трудится”*. Добавим, что $\kappa\omicron\tau\iota\alpha\omega$ означает не просто работу, но изнурение от тяжелой работы, это значение слова сохранилось в греч. яз. и до настоящего времени [7, с.451]. Нет сомнения, что *“бывший”* должен делать исключительно доброе, в противном случае – ни себя не обеспечит, ни тем более – других. А поскольку христианин все, что он ни делает, должен делать от души, как для Господа (Кол.3.23), то это вполне могло повлиять на то, что некоторые поздние рукописи опустили *“доброе”*, как само собой разумеющееся. По этой же причине не совсем понятно, почему ряд документов ставят то $\alpha\chi\alpha\upsilon\omicron\nu$ сразу после глагола. Можно, однако, такое перемещение объяснить тем, что в христианстве появилась тенденция работать *“спустя рукава”*, работали своими руками, но не как должно, поэтому и сделано было ударение на качество работы. Но это могла быть и чисто механическая перестановка.

Последнее, что нам необходимо рассмотреть, это вариант, содержащий короткую фразу *“делая добро”* без добавления *“своими руками”*. Такой вариант содержат документы VI-X веков, а также он найден у Оригена, Климента Александрийского. Трудно согласиться с обычной опиской, т.к. ни один документ не следует этому чтению. Скорее здесь можно усмотреть влияние мышления Александрийской школы, которая, как известно, тяготела к аллегорическому толкованию Писания. В свете таких представлений, видимо, было признано достаточным для описания новой жизни этой одной идеи делания добра.

Какой бы вариант мы ни брали, можно считать, что он не противоречит другим чтениям, т.к. общий контекст указывает исключительно на одну мысль – о делании добра руками покаявшегося вора, ибо только ими он ранее воровал, и, конечно же, о том, что новый человек и работает по-новому: раньше – худо, теперь – хорошо. Исследовательская Комиссия предпочла предложить следующее чтение: *“...делая своими руками доброе”*.

Еф.4.32 *“...но будьте друг ко другу добры, сострадательны, прощайте друг друга, как и Бог во Христе простил нас.”*

- | | |
|-----------|-----------------------------------|
| 1. “вам”; | |
| 2. “ваш”; | Обнаружен в одном документе XI в. |
| 3. “нам”; | |
| 4. “нас”. | Обнаружен в одном документе XI в. |

Глагол *χαρίζομαι* имеет значение “одаривать, прощать” и употребляется с существительными в дат. и вин. п., причем когда речь идет о личностях, то существительное стоит только в дательном, а когда о предмете, о чем-то неодушевленном – только в винительном падеже [13, с.876-77]. Учитывая это, у нас возникают трудности с объяснением 2-го варианта, где употреблен род. п., оборот с ним в данном случае практически невозможно перевести. Эту ошибку можно объяснить, вероятнее всего, только опiskeй.

Учитывая вышеприведенные правила употребления глагола “одаривать, прощать”, мы также имеем право считать за несознательную ошибку 4-е чтение. Речь идет о личностях, поэтому использование вин. п. грамматически неверно (2Кор.1.7,10; Кол.2.13; 3.13).

Остаются два чтения: “вам” и “нам”. Не трудно проанализировать применение этих местоимений в Ефессянам. Наблюдается некоторая закономерность, в которую, правда, не вписывается гл. 2, которую следует рассматривать отдельно. В ней Павел говорит о язычниках и евреях (2.11-18 – 3.1-6), поэтому здесь “мы” говорит о евреях, к которым причисляет себя Павел, а “вы” – о язычниках. В остальных главах везде, где Павел указывает на то, что Бог совершил и совершает в нас, для нас, через нас, он использует – “мы”, “нас”, “нам” (1.3-9; 1.11,14,19; 3.12,14,20; 4.6,7,13-15,25; 5.2,30; 6.12), причисляя себя к ефессянам. Полагаю, речь не идет об объединении евреев и язычников. В приветствиях, побуждениях, советах, ободрениях, обличениях апостол использует местоимения – “вы”, “ваш”, “вам”, “вас” (см. 1.2,13,15,16,17,18; 3.13,16-19; 4.1,4,17,20,21,23,26,29-31; 5.3,6,8,33; 6.11,13,14,21,22), имея в виду христиан в Ефесе, т.к. и там были евреи. Глаголы также явно подтверждают указанную закономерность. Данный стих комбинирует оба варианта. “*Не оскорбляйте*” (ст. 30), “*да будут удалены от вас*” (ст. 31), “*будьте*” (ст. 32) говорят в пользу местоимения “вы”. Но “*как и Бог*” – обращает внимание на собирательное “мы”, т.к. Павел именно так использовал грамматически эту идею. Учитывая сказанное, оправдан вариант “нам”.

Однако более важные и древние рукописи содержат другое. Следует обратить внимание также на точно такую же идею, записанную в Кол.3.13: – “*как и Господь простил вам*”. Так как эти послания были написаны одновременно и расхождений в послании к Колоссянам не обнаружено, то более верным будет наличие здесь – “*вам*”.

Послание к Ефессянам рассматривается скорее как циркулярное письмо, следовательно, оно могло попасть и в Колоссы; если это так, то, вероятно, Павел желал выразить одну идею прощения в обоих посланиях. Резкий переход от “вы” к “мы” не оправдан также потому, что Павел проводит простую аналогию: вы должны прощать друг другу, как и Христос вам простил, т.е. речь идет исключительно о “*вас*”. Павел не исключал себя из числа прощенных. Думаю, что Павел следовал словам Христа: “*Ибо, если вы будете прощать людям согрешения их, то простит и вам Отец ваш Небесный*” (Мф.6.14).

Еф.5.2(а) “...и живите в любви, как и Христос возлюбил нас...”

- | | |
|-----------|---------------------------------------|
| 1. “нас” | Обнаружен в более древних документах. |
| 2. “вас”: | |

Грамматически оба варианта верны, но более древние документы содержат – “*нас*”. Чем же можно объяснить это? Все предыдущие глаголы повелительного наклонения (“*подражайте*”, “*живите*”) указывают на 2 л. мн. ч., а не на 1 л. К тому же мы оправдали местоимение 2 л. в 4.32. И также в 4.32 и в 5.2 стоит одна и та же фраза – “*как и*”, свидетельствующая о строгом согласовании 2-х сравнительных объектов или действий. При всех этих аргументах мы не вправе однозначно настаивать на – “*вас*” по нескольким причинам:

а) В 4.32 стоят два местоимения “друг ко другу” и – “самим себе/друг другу”. Павел выделил определенную группу и указал на взаимоотношения внутри нее, поэтому там оправдано “вам”, идет обращение к “ним”. Здесь же апостол указывает на отношение к Богу (“*подражайте Богу*”), которое тесно связано с отношением к окружающим: “*живите в любви*”. Как видим, здесь более общий, обширный спектр вовлеченных. И автор не исключает себя из этого списка, и он должен подражать Богу, что и делал (1Кор.4.16), и он должен жить в любви, ибо если бы он ее не имел, то он был бы медью звенящей и кимвалом звучащим (1Кор.13).

б) Грамматически построение 4.32 в контексте отличается от 5.1-2: в первом – выражаются отдельные побуждения, даже противопоставления с использованием союза – “но”; во втором – побуждения связываются посредством союза (“*подражайте и живите*”). На связующее два побуждения автор ставит также два действия Христа и также связывает союзом – “и”. При этом две пары глаголов, в свою очередь, соединены фразой строгого согласования – “как и”. Это и выводит нас на третью причину.

в) Христос возлюбил нас и доказал Свою любовь через принесение Себя и жертву Богу и опять – за нас. От нас требуется действовать идентично Ему. Необходимость подражать Богу должна влечь за собой и конкретные шаги – жить в любви. Думаю, что ефесянам были хорошо известны слова Иоанна о том, что любовь к Богу доказывается любовью к ближним (1Ин.4.19-21). И, поскольку речь идет о доказательстве любви к Богу, то, полагаю, Павел даже был обязан включить себя в это число, т.к. Его любовь покорила его и он полностью включился в труд, чтобы проявить любовь к погибающим. Эти доводы свидетельствуют в защиту употребления – “нас”. Комиссия приняла этот вариант. Считаю так же этот вариант наиболее приемлемым и удачным.

Еф.5.2 (б) “...и предал Себя за нас в приношение и жертву Богу, в благоухание приятное”.

- | | |
|-------------------------------|--------------------------------------|
| 1. “за нас в приношение”; | Обнаружен в более важных документах. |
| 2. “за вас в приношение”; | |
| 3. “за нас на пагубу/гибель”. | Обнаружен в одном документе (XII в.) |

Греч. фтора в раннехристианской литературе означало: руины, разрушение, разврат, ухудшение, коррупция [13, с. 858]. Вейсман же добавляет: пагуба, гибель, порча [1, с.1311]. Конечно, с такими значениями невозможно согласиться по отношению ко Христу. НЗ также не говорит о Христе, используя это слово. Его значение – либо тление (Рим.8.21; 1Кор.15.42,50; Гал.6.8), либо растление (Кол.2.22; 2Пет.1.4; 2.12,19). Христос не мог Себя отдать ни на тление, ни на растление. В оригинале их не могло быть по этой причине, а также по следующей. В ВЗ жертвоприношения были прообразом приношения тела Иисуса Христа. А т.к. без пролития крови нет прощения (Евр.9.22), то и Христос принес Себя в приношение, чтобы стать жертвой и пролить кровь. Поэтому Павел и употребил эти два слова, сначала – “приношение”, далее – “жертва”. К тому же и НЗ, и ранняя христианская литература использовали профора в значении приношения. Еще одно подтверждение аналогии с ВЗ: принес, чтобы отдать в жертву. Все это свидетельствует о неприемлемости 3-го варианта.

В этом стихе находим два местоимения: “вас” и “нас”. Наибольшую трудность для объяснения представляют рукописи, имеющие в первой части стиха “вас”, а во второй – “нас”. Из обработанных и известных на сегодня таковых пять: “А” (V в.), “Р” (IX в.), “0159” (VI в.), “81” (XI в.), “326” (XII в.). Еще один документ “1241” (XII в.) также можно причислить к этой группе с той лишь разницей, что он вместо –

“приношение” поместил – “гибель”. Следуя употреблению местоимений в этих рукописях, напрашивается заключение, что Христос возлюбил всех, кроме Павла, а предал Себя за всех, включая Павла. Не думаю, что так размышлял Павел. Все остальные же рукописи придерживались местоимения одного какого-либо лица: либо дважды “*вас*”, либо дважды “*нас*”. Проблема употребления местоимений “*вас*” и “*нас*” уже освещалась выше. Добавим лишь одно: и здесь более важные документы используют местоимение “*нас*”, как и в Еф.5.2(а). Это и следует принять за лучшее чтение.

Еф.5.9 “...потому что плод Духа состоит во всякой благости, праведности и истине”

1. “*света*”;
2. “*Духа*”.

Комиссия предпочла второе чтение вместе с р46, D, K, Ψ, 88, 104, 614, 1739. Хотя можно аргументировать, что “*света*” появилось под влиянием слова в предыдущем стихе, все таки наиболее вероятно, что оказало влияние воспоминание фразы Павла в Гал.5.22: “Плод же Духа...”. 1-й вариант существенно поддерживается ранними и разнообразными свидетельствами, представляющими, как александрийский, так и западный тип (р46, B, G, P, 33, 81 и др.) [21, с.607-608]. Эта заметка объясняет появление обоих вариантов. Действительно, имеет место сходство фраз этого послания с другими. Но в рассмотренных случаях замена слов не была так сильно связана с контекстом, как здесь.

Ст. 8 касается глубокой мысли с антитезой: тьма и свет. Стих напоминает, что мы когда-то были тьма, теперь же – свет; поэтому необходимо поступать достойно света. Напрашивается естественный вопрос: каким образом, по какому признаку можно определить, что мы во свете? Отметим, что Павел далее развивает именно эту мысль. За ней логически и должно следовать “плод света”. Бесспорно, что “плод Духа” не создает абсолютно никакой проблемы и ничуть не противоречит второй фразе. Но считаю, что здесь она стоит не к стати. Это равносильно следующему: если бы в Гал.5, где Павел пишет о плоти и духе, он записал в 5.19-21 – “плод плоти”, а в противоположной идее в 5.22 – “плод света”, хотя и это также ничуть не противоречило бы заключенной в контексте мысли. Сам же контекст в Еф.5 открывает еще одну причину, по которой здесь нежелательно “Духа” по аналогии с Гал.5 – целых 9 характеристик, между которыми нет противоречия. Если бы все три характеристики из Еф.5 входили в Гал.5, мы без труда могли бы согласиться с фразой “плод Духа”, но это не так. Лишь одна характеристика из трех, а именно “доброта/доброжелательство” входит в список девяти в Гал.5. В послании к Галатам описываются моральные противопоставления плотского и духовного хождения по отношению друг ко другу. В Ефесеянам рассматриваются не перечисления одной категории, а представление трех категорий, и это связано с последствиями действия света в Господе – освещения.

Доброжелательство, открывает наши взаимоотношения с ближними. Праведность, касается нашего нового положения перед Богом, оценки его. Истина, определяет общую стратегию на будущее, верность избранному пути. Подтверждением этому служит и контекст: на 1-ю категорию указывают ст. 1-2, на 2-ю – ст. 3-5, на 3-ю – ст. 6. В 1-й включен призыв “что делать”; во 2-3-ей – чего не стоит делать. Подытоживая, Павел просит не быть сообщниками худого (ст. 7). Да и последующие слова “испытывайте, что благоугодно Богу” (ст. 10) и далее указывают на более широкий спектр, нежели только на наши взаимоотношения с ближними.

Итак, действие Духа мы вполне можем отождествить с действием света в нас, ибо *"Бог есть свет, и нет в Нем никакой тьмы"* (1Ин.1.5). Однако, в стихе лучше звучит *"плод света"*, оно завершает гармоническое созвучие в рассуждении о свете.

Еф.5.15 *"Итак смотрите, поступайте осторожно, не как неразумные, но как мудрые..."*

1. <i>"итак смотрите внимательно/осторожно как"</i>	14 документов
2. <i>"итак смотрите как внимательно"</i>	31 документ
3. <i>"итак смотрите, братья, как внимательно"</i>	Более поздние и вторичные документы
4. <i>"итак смотрите внимательно, братья, как"</i>	то же самое
5. <i>"итак смотрите как"</i>	2 документа

В 3-м и 4-м вариантах добавляется слово *"братья"*. Хотя это дорогое для нас обращение, принадлежит Самому Господу (Мф.12.50), оно не типично для послания к Ефессянам и встречается лишь один раз в нем (6.23). *"Нет разумной причины для вычеркивания слова, если бы оно было в оригинале"* [21, с. 608]. В Рим. и 1-2Кор. Павел часто употребляет *"братья"*, но там есть причины для этого. Вероятно, специфика послания как циркулярного письма побудила Павла сделать в начале единое обращение – *"святым и верным"* и сохранить его на протяжении всего послания.

Основной же трудностью является расхождение 1-го и 2-го вариантов. Где же поместить лучше частицу *"как"* перед наречием *"внимательно"* или после него, перед глаголом? Прежде отметим, что *καταλαττει* можно перевести двояко: как *"живете вы"*, и как *"живите"*, как и переведено в Синодальном переводе словом *"поступайте"*; это не вполне удачный перевод. Проблему разрешает сама частица *πως*, которая в греч. яз. не употребляется в повелительной форме [13, с. 732]. Следовательно, грамматическая форма глагола говорит нам не о сослагательном наклонении (*"как бы вы прожили"*), не о будущем (*"как вы проживете"*), но исключительно о настоящем – *"как вы сейчас живете"*, т.е. учитывая, что вы освещены светом свыше и сравнивая со своим прошлым образом жизни. На местоположение же частицы *πως* существенно влияет 2-я половина стиха. Мы не являемся неразумными, но мудрыми, потому что по богатству благодати Его мы имеем от Него премудрость (Еф.1.7-8) и она должна быть открыта через Церковь (3.10) и потому следует аккуратно смотреть на образ нашей жизни, проявляется ли в нас эта мудрость и насколько наше поведение соответствует поведению мудрого человека. Если же мы поместим *"спорную"* частицу перед наречием, то должны объяснить связь двух частей стиха, а в этом случае нарушается согласованность.

Несмотря на то, что 2-ю конструкцию поддерживает 31 документ, а 1-ю 14 документов, исходя из приведенного анализа, более вероятным считаю 1-й вариант. Его поддерживают важнейшие источники.

5-й вариант опускает *"внимательно/осторожно"*; это не создает противоречия, но значительно ослабляется фраза. Пренебрежение *"аккуратностью, внимательностью"* к христианской жизни – существенная причина духовных трагедий. Во свете необходимо ходить осторожно, потому что наши дни вызывают много хлопот, они плохие (такова идея в греч. тексте – ст. 16). Нет разумной причины для опускания такого важного слова, тем более, что оно имеется в многочисленных ранних манускриптах.

Еф.5.19 "...назидая самих себя псалмами и славословиями и песнопениями духовными, поя и воспевая в сердцах ваших Господу..."

- | | |
|---|----------------------------------|
| 1. "песнями/одами духовными"; | |
| 2. "песнями духовными во благодати..."; | В одном известном документе V в. |
| 3. "песнями"; | Ряд важных документов. |
| 4. вообще опущена фраза. | У Августина. |

Добавление – "во благодати", вероятно, могло появиться под влиянием Кол.3.16, где содержится эта же идея и стоит "во благодати" без расхождения в рукописях. "Благодать" – ключевое слово в посланиях Павла, в его богословии, и мы не можем сказать, что оно здесь не кстати, однако, мы обязаны считаться с многочисленными важными источниками, которые не включают это слово в текст, и рассматривать их версию как наиболее верное чтение. Определение "духовные" связано, вероятно, со ст. 18: "но исполняйтесь Духом". Исполнение Духом влечет за собой прославление. Песни должны исходить от наполненного Духом сердца. Поэтому вполне разделяю чтения, содержащие это прилагательное. Остается неясной причина, почему в ряде важных документов, таких как "p46", "B", "Ambrosiaster", опущено прилагательное "духовные". Можно предположить, что оно было опущено случайно, но затем, в согласии с Кол.3.16, добавлено. Возможно, что отсутствие его объясняется само собой разумеемым фактом, что речь идет о духовных песнях. Все три вида пения (псалмы, славословия, песни) связаны по контексту с "исполнением Духом". Анализ параллельного текста в Кол.3.16 приводит нас, практически, к идентичному выводу. Но что побудило одного из ведущих лидеров христианской церкви Августина полностью опустить определение "песнями духовными" (4-й вариант), неизвестно: либо случайная описка, либо отождествление этого вида с другими двумя, либо возрастающая традиция хорового пения, в результате чего роль личного пения стала утрачиваться.

Наиболее приемлемым, не вызывающим дискуссию относительно вида песен или од и прямо согласующимся с контекстом, можно считать 1-й вариант.

Еф.5.20 "...благодаря всегда за все Бога и Отца, во имя Господа нашего Иисуса Христа..."

- | | |
|-------------------------|-------------------------------|
| 1. "Богу и Отцу"; | |
| 2. "Отцу и Богу"; | |
| 3. вообще опущена фраза | Обнаружено в одном документе. |

Определение "Бог Отец" часто используется в НЗ, что очевидно продиктовано стремлением показать, что Бог Отец продолжает действовать и в НЗ, и от Него исходит все. И это очень важный аспект в богословии НЗ, ибо имели место неверные представления, как то: Христос заменил Отца в управлении миром; Отец, Сын, Дух Святой – временные проявления одного и того же Бога, а не Троица.

Союз "и" вносит определенную трудность. Наряду с соединительной функцией, он имеет и уточняющую. Учитывая это, можно так выразить фразу: "Бог, а также Отец". Нет библейских оснований утверждать, что в этом выражении заложена идея о двух Богах. Проверка текстов, имеющих фразу, выявляет абсолютную идентичность обоих вариантов – "Бог и Отец" и "Бог Отец" в их богословском смысле и значении.

Остается лишь предполагать почему некоторые важные рукописи, как "p46" меняют порядок слов на "Отец и Бог". Возможно, повлиял следующий ход размышле-

ния. Петь, воспевать Павел предлагает Господу, титул же Господа в НЗ, за редким исключением, относится и к Иисусу Христу, что видно и в ст. 20. Но чтобы указать на неотъемлемое участие Его Отца, он призывает быть благодарными во имя Иисуса Христа Отцу, Который является Богом, ибо все просимое мы получаем от Отца во имя Сына Его (Ин.15.16). Кстати, такая же трудность возникает и при чтении параллельного текста в Кол.3.17, хотя там ударение делается больше на наличие союза “и” между двумя словами, и лишь один документ изменяет “Бог Отец” на “Отец Бог”. Что интересно, все документы – сторонники второго варианта в Еф.5.20, но в Кол.3.17 придерживаются обратного. Поэтому трудно настаивать на точности в нашем вышеприведенном предположении. Наиболее вероятно в данном случае описка. Из всех документов лишь один, приписываемый Пелагию, вообще опускает “Богу и Отцу”. В этом случае выражение остается логически независимым – “благодаря во имя Господа нашего Иисуса Христа”. Напрашивается вопрос: к кому обращена благодарность? Не думаю, что теория Пелагия связана с его богословскими взглядами, а именно – с отклонением в понимании вопроса свободы воли человека и предопределения. Во всяком случае его версию можно рассматривать как незаконченную идею. В целом можно уверенно принять 1-й вариант.

Еф.5.22 “Жены, повинуйтесь своим мужьям, как Господу”.

1. “жены своим мужьям как...”
2. “жены своим мужьям да подчиняйтесь как...”
3. “жены да подчиняйтесь своим мужьям как...”;
4. “жены да повинуются своим мужьям как...”;
5. “жены своим мужьям да повинуются как...”.

Первый вариант отличается отсутствием в нем слова “подчиняйтесь”. На его стороне ряд важных документов (“p46”, “B”, “Clement”, “Origen”, “Greek mss” и др.). Об отношении жен к мужьям в НЗ имеются еще два близких текста: Кол.3.18; 1Пет.3.1. В них мы встречаем упущенное слово, но в построении фразы имеются существенные различия. Параллельные тексты не содержат обобщенного вступления, имеющегося в Еф.5.21. Павел наставляет нас подчиняться друг другу в страхе Божием и далее затрагивает три различные социальные группы, где это подчинение должно быть проявлено: мужья и жены; отцы и дети, рабы и господа. Поэтому можно считать, что идея подчинения переносится со ст.21 на 22. Будет неверным предполагать присутствие здесь иной мысли. Тем более, что в ст.24 Павел подтверждает повеление по отношению к женам подчиняться своим мужьям.

Исследовательская Комиссия предпочла короткое чтение, т.е. первый вариант, всем остальным. Разделяю полностью такую точку зрения еще и потому, что “подчиняйтесь” в следующих вариантах вносит тоже трудности в том, в каком месте его поставить.

Оставшиеся 4 чтения можно разделить на две группы: 2-й и 3-й варианты и 4-й и 5-й. Различие этих групп – лишь в употреблении глагола. Первая группа использует “вы повинуйтесь”, вторая – “пусть они повинуются”. Если следовать духу Павловых посланий относительно равноправия полов во Христе (Гал.3.28), то непонятна причина замены прямого обращения на косвенное. Все вышеперечисленные в этой главе обращения имеют глаголы 2 л. мн. ч., в этом же стихе – замена на 3 л. мн. ч. Все источники в параллельном тексте Кол.3.18 используют глагол во 2 л. (“повинуйтесь”), в чем согласны все имеющиеся рукописи.

Если все равны во Христе, то обращение к *“святым и верным”* (1.1) направлено и к женам. Но как бы ни стоял глагол по грамматической форме, он не снимает следящей трудности: где его поместить? Большинство поздних версий, включая важные, предлагают поставить вопрос в конце фразы, т.е. *“жены своим мужьям пусть повинуются как...”*. С учетом построения предложений в греч. яз. проблема состоит в том, на чем делать ударение: повиновение именно своим мужьям, а не чужим мужчинам, либо же повиновение или подчинение своим мужьям, но не господство над ними. Параллельные тексты Кол.3.18, вопреки большинству рукописей, ставят призыв к подчинению сразу после *“жены”*. Эта же структура (лицо, к которому обращаются + призыв к действию + объект, к которому действие направлено) ярко прослеживается и в контексте (ст. 21,24,25,28,33).

Если бы не было древних рукописей без глагола, то правильнее было бы принять позицию меньшинства в силу указанных причин, хотя идея от этого не изменяется: именно жены призываются к подчинению именно своим мужьям, потому что артикли не дают нам право думать иначе, указывая на конкретную личность.

Еф.5.30 “Потому что мы члены тела Его, от плоти Его и от костей Его”.

- | | |
|--|------------------------------|
| 1. “Его”; Обнаружен в важных рукописях | |
| 2. “Его и от костей Его” | В одном документе (1561 г.). |
| 3. “Его, от плоти Его и от костей Его” | В одном документе (IX в.). |
| 4. “Его, от плоти Его и от тела Его”. | |

2-й вариант, вероятно, является механической опиской 3-го варианта: здесь разорванная неоконченная мысль. Непонятна причина появления 4-го чтения. НЗ, говоря о страданиях Иисуса Христа, использует в евхаристии два слова *“плоть”* (Ин.6.51-56) и *“тело”* (Мф.26.26; Мк.14.22). Плоть употребляется с кровью в НЗ (Мф.16.17; Ин.6.54; 1Кор.15.50), тело также в евхаристии сочетается с кровью (Мф.26.26-28; 1Кор.11.24-26). Принято считать в этом случае тело и плоть Христа мистическими, т.е. мы не едим на Вечере физическое тело, но лишь через видимые знаки приобщаемся к телу и крови Его. Вместе с этим следует отметить, что, говоря о Церкви, авторы НЗ используют лишь *“тело”*, и никогда *“плоть”* (Еф.1.22-23; 4.12,16; 5.30; Кол.1.18; 1Кор.12.20,27). Церковь не является плотью, но телом Христа. Поэтому не вполне оправдано использование двух этих слов вместе, тем более, что уже в ст. 30 стоит *“члены тела...”*. Возможно, переписчик перенес идею тела и плоти на идею членства. Но в таком случае это идет вразрез с употреблением относительно Церкви лишь *“тело”*, да и непонятен источник, из которого взята идея.

В 3-м варианте налицо параллель с ВЗ. *“От плоти Его и костей Его”* – взято из Быт.2.23, так рассматривал Адам свою жену. Оно вполне подходит к Адаму и Еве, но его трудно отнести ко Христу и Церкви, хоть Церковь и родилась через страдания Главы. Павел в тексте тесно переплетает мысль о муже и жене с мыслью о Христе и Церкви, что и вызывает трудность во фразе. Мы заботимся о своей плоти, как и Господь о Своей Церкви, членами которой, а следовательно и Его, мы являемся, поэтому и испытываем на себе Его заботу.

Ст.31 вполне обогатила бы цитата из Быт.2.33, т.к. она там стоит в едином контексте, здесь же первая часть относится ко Христу и Церкви (ст.30), вторая – к мужу и жене (ст.31). Далее автор говорит, что единство верующих во Христе, является тайной. Мы становимся членами Его духовного тела: *“соединяющийся с Господом есть один дух”* (1Кор.6.17), но никак не от плоти Его и от костей Его.

Склонен считать 1-й вариант более удачным, тем более, что это чтение поддерживают важные рукописи. Если же, как предлагают некоторые, в них содержится неполная запись [21, с. 609], то в этом случае, возможно, закралась неточность в разделении на стихи; вторая половина ст. 30 скорее относится к ст. 31.

Еф.6.1 “*Дети, повинуйтесь своим родителям в Господе, ибо сего требует справедливость*”.

1. “*в Господе*”;

2. опущено “*в Господе*”.

Призыв христиан к любви и подчинению между мужьями и женами Павел продолжает, обращаясь к родителям и детям, как к естественному следствию брака. Дети призываются повиноваться своим родителям. Фраза “*в Господе*”, не затрагивая различий, вызывала различные толкования:

а) повиноваться только верующим родителям;

б) повиноваться, если их указания будут согласны с Писанием.

Но анализ этой фразы в послании открывает иной подход. Ее мы встречаем в 2.21; 4.1; 5.8; 6.10, 21. Основное значение предлога “*εν*” указание на местопребывание, пребывание в каком-то состоянии или действии; и еще один оттенок – зависимость от кого-либо. Сравнение указанных выше текстов с рассмотренной фразой однозначно свидетельствует, что “*в Господе*” означает пребывание в Господе, зависимость от Него.

Как уже было отмечено, Павел обращается к трем социальным группам: мужьям и женам, родителям и детям, господам и рабам. Первой и третьей он советует повиноваться “*как Господу*”, “*как Христу*” (5.22; 6.5,7). Но этого нет в обращении к детям. Неужели для них в НЗ осталась лишь заповедь из закона и не приведено ничего из учения Христа? Нет, конечно. И еще: мужья и жены, рабы и господа – вполне интеллектуально самостоятельные, поэтому к их сознанию и обращена фраза “*как Христу*”. Дети находятся на пути к возмужанию, привести к которому должны их родители (Павел накладывает эту ответственность на отцов). Обратите внимание на выражение: “*воспитывайте их в учении и наставлении Господнем*” (ст. 4). Отцы обязаны воспитывать детей в (“*εν*”) учении Христа, чтобы у них сформировалось правильное представление о христианской жизни. Полагаю, что именно это состояние пребывания в Господе автор имел ввиду в ст. 6.1. Ребенок только тогда сможет повиноваться родителям в Господе, когда он ими будет научен тому, как это делать и что это означает. В Кол.3.20-21 дан сокращенный и видоизмененный вариант обращения к детям. Здесь стоит другая фраза: “*...ибо это благоугодно Господу*”. Считаю, что последнее выражение вбирает в себя и “*в Господе*” (в Еф.6.1) и наставление в учении Господнем (в Еф.6.4). Поэтому будет неправильно отрицать спорную фразу в Еф.6.1 на основании Кол.3.20-21.

Считаю, что 2-й вариант более предпочтителен. Он поддерживается наибольшим количеством рукописей, среди которых много важных.

Еф.6.12 “*Потому что наша брань не против крови и плоти, но против начальств, против властей, против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесных*”.

1. “*нам*” (брань)

Обнаружен в большинстве документов.

2. “*вам*”

Обнаружен в важнейших документах.

3. опущено какое-либо местоимение.

В двух важных документах.

В послании к Ефесянам встречаются три текста, в которых обнаружены расхождения в употреблении местоимений “вы” и “мы” (4.32; 5.2а,б). В призывах Павел использовал “вы”, а где речь шла о действиях Господа на людей, там он включал себя в это число и ставил “мы”. Здесь несколько иная ситуация. Павел раскрывает верным их возможности, данные Богом, в борьбе против сил зла. Призывая христиан взять какую-либо часть вооружения для духовной борьбы, апостол использует глаголы повелительного наклонения – облекитесь, примите, возьмите и др. Здесь уже не идет речь о проявлении божественных действий Его благодати. Павлу же сила духов зла была хорошо известна, Коринфской церкви он писал: “*Чтобы не сделал нам ущерба сатана; ибо нам не безызвестны его умыслы*” (2Кор.2.11). Он знал, как с ней бороться и не только знал, но и боролся. Здесь Павел делится своим опытом духовной борьбы, обращаясь на “вы”.

Поэтому считаю более приемлемым чтение в стихе – “*вам*”. Причина отнесения разночтения к категории “D” по-видимому объясняется тем, что они обнаружены в важнейших документах. Большая же их часть содержит – “*нам*”.

Третий вариант более сложный, т.к. вообще опускает местоимение. Его поддерживают два важных документа: одна из версий коптского собрания и “Origen”. Автор предлагает облечься во всеоружие Божие “*вам*”, а далее говорит о причине – “*вас*” или “*нас*” эта борьба ожидает, а не кого-либо другого. Если опустить местоимение в ст.12, то становится неясно, кого ожидает борьба, да и глагола в этом стихе нет, который мог бы пролить свет, о ком идет речь. Вполне вероятно следующее суждение: борьба где-то идет, а вам или нам надо на всякий случай вооружиться, чтобы быть во всякое время готовым бороться. Склонен рассматривать третий вариант скорее как механический пропуск, чем как сознательное сокращение фразы с целью избежать разногласий между “*нам*” и “*вам*”.

Еф. 6.19 “...и о мне, дабы мне дано было слово – устами моими открыто с дерзновением возвещать тайну благовествования...”

1. “*евангелия*”;
2. без добавления.

Этимология слова “тайна, таинство” является сама по себе тайной. Вероятно, оно происходит от греч. *κλειν*– “закрыть” [19, т.4, с.803]; было связано с определенными обрядами, ритуалами религиозных жрецов и имело действительно оттенок таинственного, непостижимого. Но в НЗ оно имеет иное значение. Помимо синоптических Евангелий (Мф.13.11; Мк.4.11; Лк.8.10) и Откровения (1.20; 10.7; 17.5), его никто кроме Павла не использует. В его посланиях оно встречается в 21-м тексте. Это слово использовалось апостолом для обозначения чего-то неизвестного (Еф.1.9; 3.4; 6.19), либо полностью непонятного для человеческого разума [14, с.139].

Итак, *μυστήριον* – редкое выражение в НЗ, которое не имеет отношения к культовым мистериям. Несмотря на определенные аналогии, существуют, таким образом, серьезные возражения против отнесения Павла к категории жрецов, посвященных в таинства [19, т.4, с.824]. Из всех случаев, где употребляется это слово, выражение “*тайна Евангелия*” – единично. Обычно мы видим следующие словосочетания “*тайна Христа*”, “*тайна Божия*” (1Кор.4.1; Еф.3.4; Кол.2.2; 4.3). Павел просит молиться о нем Богу, чтобы иметь возможность свободно, открыто возвещать (а не объяснять) тайну. Суть керигмы Павла сводилась к возвещению Божьей благодати через крест Христа, спасения по благодати и воскресения со Христом, через это и евреи, и языч-

ники объединились в Церковь под Главой Христом и посажены на небесах (Еф.2.5-6). Эта тайна была сокрыта от веков и родов в Боге, ныне же открыта святым Его, и заключается в словах: "Христос в вас" (Кол.2.26,27).

Апостол нуждается в Божией помощи, покровительстве, т.к. является носителем Его тайны. Тайна Евангелия есть тайна Христа (в параллельном месте автор использует именно "тайна Христа" – Кол.4.3). Сложность вопроса в том, что мы не имеем более вариантов (как то, "тайна Божия", "тайна Христа"), а имеющееся чтение не имеет более аналогов, хотя в его защиту выступает большая часть документов и к тому же немаловажных. Поэтому и необходимо было сделать анализ и показать связь с содержанием идеи в корпусе Павла. Хотя следующий стих говорит о проповеди, об узах за слово, считаю предпочтительным более длинное чтение, т.к. оно определено говорит о сути тайны.

2. РУССКИЕ ПЕРЕВОДЫ ПОСЛАНИЯ К ЕФЕСЯНАМ

Любой перевод Священного Писания является одновременно и некоторым истолкованием текста, поэтому Библия является в определенном смысле интерпретацией Священного Писания. Поскольку Библия есть перевод Священного Писания на какой-то конкретный язык, очень важно, чтобы перевод этот был хороший и строгий (Дан.12.4). Ошибки и неясность различных переводов, конечно, не скрывают главного, но затуманивают его, ведут к неверным толкованиям и затрудняют углубленное изучение Писаний.

Хотя самые серьезные переводы имеют во многих стихах значительные расхождения, в общем они правильно передают смысл греческого текста (оригинала). Дело в том, что смысл этот чрезвычайно глубок и часто не может быть адекватно переведен (что к сожалению иногда и используется для создания слишком облегченных переводов, которые трудно назвать копией Священного Писания).

С развитием разговорного языка и пересмотром со временем самих человеческих понятий, всякий перевод постепенно устаревает и может начать звучать как набор таинственных старинных слов, а не как ясное живое Слово Божие. Так происходит, например, с древнеславянской Библией, читаемой на богослужениях в православных церквях. Русская современная Библия, которая переводилась в прошлом столетии, также не свободна от некоторых неточностей перевода и архаизмов, которые для правильного понимания Священного Писания должны быть известны читающему.

Во-первых, в ней имеется множество слов, которые или неудобны для слуха, или уже требуют перевода. Например: алкать, аспид, велилепный, втуне, выпранный, заклание, инде, истаявать, лукавнущий, любостяжание, наветник, наперстник, пакибытие, превыспрение, предустановлены, претыкаться, прещение, присносуший, провещавать, сподобиться, споспешествовать, стяжание, и многие др.

В тексте также есть много специфических слов, заимствованных из православного церковного лексикона: иерей, ипостась, милоть, риза, таинство, кадило, и многие др.

Во-вторых, в тексте (канонической) Библии есть немало опечаток. Например:

	есть:	должно быть:
Пс.41.10	Скажи	– Скажу
Пс.73.4,9	знамений	– знамен
Мф.12.19	ни возопиет	– не возопиет
Мф.9.37	одно	– одного
Ин.3.14	змюю	– змея (см. Чис.21.8-9)

1 Пет.1.12	приникнуть	– проникнуть
1 Тим.4.3	вкушали	– не вкушали
Евр.3.7	Почему	– Посему
Отк.1.8,10; 22.13; 21.6	Алфа	– Альфа

В-третьих, в некоторых местах перевод неточен или неудачен. Вот несколько примеров:

	есть:	должно быть:
Исх.19.13	взойти на гору	– подойти к горе
Ин.5.39	Исследуйте	– Вы исследуете
1 Пет.1.11	которое	– кого
Еф.4.15	возращали	– возрастали
1 Тим.4.14	священства	– старейшин (пресвитеров)
2 Тим.1.3	от прародителей	– как и отцы мои
2 Тим.2.8	по благовествованию моему	– это есть мое благовествование
Мф.11.5; Лк 7.22	нищие	– нищим (ср. Ис.61.1)

Все это говорит о том, что уже давно необходим новый, уточненный перевод русской Библии. Как отмечает в предисловии к своему переводу НЗ Г.Вишенчук, “Существует насущная необходимость нового перевода, простого, понятного, не искаженного в то же время Слова Божия”. Однако, ни в коем случае не стоит пренебрегать культурными особенностями русского народа, у него сохранилось уважительное отношение к Библии. Поэтому когда стоит выбор – какое из значений одного греч. слова избрать, следует остановиться на менее светском. К примеру: сабля или меч? Лишь пер. “Благая Весть” избрал первое, тогда как оно вызывает неприятную ассоциацию с чем-то воинственным; меч же чаще связывают с чем-то благородным, хотя оба относятся к одному типу вооружения. Или: удалиться или сгинуть? Второе – светское, разговорное, тем не менее, его избрал Г. Вишенчук.

Мы имеем сегодня пять полных русских переводов НЗ: Синодальный пер., “Благая Весть от Бога”, “Слово Жизни”, епископа Кассиана (Безобразова) и “Слово спасения” Г.Вишенчука. Сопоставление их при углубленном изучении вводит в серьезное недоумение: как примирить непримиримое? Об этих трудностях невозможно сегодня молчать, потому что завтра, рожденные на различиях переводов ереси, умножат в 30, 60, 100 крат сегодняшние проблемы.

В русских переводах послания к Ефесесям большая пестрота. Естественно, возникает вопрос: какой перевод принять? Чтобы ответить на него прежде всего самому себе, я проделал следующую работу. Сделал неадаптированный дословный перевод “Ефесесям”, с указанием грамматических форм существительных и глаголов, указав другие возможные значения слов и производные их корней и, сохранив порядок слов в предложении. Поскольку русский язык получил свое начало от греческого, то он унаследовал от последнего склонения, спряжения, залоги, виды, предлоги и другие грамматические особенности. По этой причине в предложении всегда можно распознать все части предложения (подлежащее, сказуемое, определение, прямое и косвенное дополнение и др.) независимо от их местоположения. Отмечается, что слова древние греки располагали в речи в сторону ослабления их логического ударения (важное в начале). После этого анализировал все послание стих за стихом, сравнивая пять русских переводов с греческим. Все выявленные различия были зафиксированы. Была также сделана попытка проследить догматические последствия отклонений от языка оригинала.

В греческом языке применяется свободный порядок слов. Предлоги, склонение существительных по падежам, спряжение глаголов и др. позволяют неповторимым образом выразить мысль с нужным логическим ударением. Русский язык очень похож в этом на греческий, хотя для точной передачи смысла приходится прибегать к осторожной перестановке слов, что было видно при сравнении дословного неадаптированного текста и переводов, поскольку, как отмечалось, свободная перестановка изменяла смысл. Греческий язык – язык философов, язык размышления. Мысль может длиться, долго не прерываясь, но догматически связно, и все это – благодаря причастиям, союзам, предлогам. Конечно, легче выражаться короткими фразами, чем строить последовательную долгую мысль, не прерываясь. Видимо, такой подход и избрали некоторые переводчики. Но этот метод не всегда передает смысл сказанного, нередко искажая и ослабляя его. Иногда можно было бы переводить короткими фразами, но пользование союзами, причастиями, предлогами просто необходимо.

2.1. Синодальный перевод. Самое ценное в нем то, что обсуждение перевода перед изданием было коллегиальное, да и переводчики отдавали себе отчет в производимой работе. Результат налицо – в целом удачный перевод. Сравнительно немного было сделано перестановок. Наиболее частая из них: *“Христа Иисуса”* меняется на *“Иисуса Христа”*, такое звучание прочно вошло в нашу речь. При этом не привносится ничего еретического, но перестановка не всегда согласуется с текстом; Павел сам менял их местами, где это было нужно; и чаще стоит *“Христа Иисуса”*, показывая вначале небесное, затем земное происхождение Спасителя.

В Синодальном переводе имеют также место:

- а) Сокращения. Упущен *“мир”* перед *“близким”* (2.17), чем ослаблена фраза.
- б) Изменения глагольных форм. Греч. причастие *“просветив”* перевел глаголом *“просветил”*, добавив *“и”*, чем ослабил важную идею *“дал ... просветив”* (1.17,18); также *“исполнить”*, *“прожить”* передал как *“исполнять”*, не выражена, тем самым, завершенность действия.
- в) Разрыв мысли. *“Живите ... испытывая”* (5.8,10) подал как *“живите ... испытывайте”*. Также поданы не совсем связано *“почитай ... да будет”* (6.2,3), а следует *“почитай ... чтобы”*.
- г) Неудачные добавления. *“От плоти Его и от костей Его”* отсутствует в ранних рукописях (5.30). Фраза вносит трудность в толковании.

Наиболее уязвимым текстом в нем, вызывающим богословскую проблему, считают Еф.2.15, где *“Закон заповедей в предписаниях”*, был заменен на: *“Закон заповедей – учением”*. В целом заметно ощущается влияние Textus Receptus. Очень много устаревших слов, есть вообще утратившие свое значение, которое они имели в XIX вв., например: *“совершение”* сегодня не выражает идеи усовершенствования.

2.2. Перевод епископа Кассиана. В этом переводе значительно меньше устаревших слов, более точное грамматическое соответствие греческому тексту.

В тексте обнаружены:

- а) Смена логического ударения: *“святыми... перед Ним...”* – изменено на *“перед Ним ... святыми”*. Выделяется в языке оригинала святость, которую следует иметь перед Ним, т.е. важнее состояние наше. Также: *“примирить”* ставит в середине стиха (2.16), тогда как слово помещено в начале. Выделяется идея примирения, затем – кого примирить.
- б) Изменение глагольных форм. Перфектное причастие *“просветив”* заменил на глагол *“просветил”*. В итоге нарушена структура *“дал ... просветив”*;

в) Неудачный перевод. *“Нечестная игра”* (4.14) звучит по-светски; лучше *“обман”*. Также: вместо *“гнусности, безобразия”* дает *“сквернословие”* (5.4), для которого в греч. имеется другое слово.

Имеются сокращения, но не сильно влияющие на смысл. В целом пер. еп. Кассиана можно рассматривать как *наиболее удачный русский перевод*.

2.3. Перевод Г.Вишенчука – один из последних полных переводов НЗ. Исходя из сопроводительного письма, можно увидеть трезвые, серьезные намерения автора. Да, действительно русскому народу необходимо иметь понятное современному читателю Священное Писание. Но, анализируя лишь *“Ефесеянам”*, видно, что Г.Вишенчук не совсем удачно справился с поставленной задачей.

Во-первых, чувствуется, что ориентир сделан на интеллектуально образованный круг читателей, т.к. часто используются редко употребляемые и устаревшие слова: *“приянь”* (2.7; лучше *“расположение”*); *“никчемные”* (5.11; лучше *“бесполезные”*); *“усопший”* (5.14; лучше *“умерший”*); *“потрафлять”* (2.2; лучше *“угождать”*).

Во-вторых, применяется небиблейский лексикон. Библия – Священное Писание, и вдруг – *“непутевые”* (5.15), *“сгинут”* (4.31), *“сражаемся”* (6.12).

В-третьих, значительно чаще, чем в Синодальном переводе, допускается дробление длинных предложений на короткие, с изменением глагольных форм, при этом нарушается логическая последовательность, не сохраняется общая мысль:

- а) *“дорожите”* (5.16; в тексте *“пользуйсь”*); опущено важное *“поэтому”* (в 5.17); *“освятить ... очистив”* (5.26) заменил на *“пребывать в святости”*.
- б) изменения глагольных форм, повлекшие богословские изменения: *“немыслимое”* (3.8) подал вместо *“непостижимого”*;
- в) Отмечаются факты смещения логического ударения. В 5.27 Павел выделяет Христа как выдающееся лицо, автор перевода – Церковь. Не сама Церковь предстает чистой, но Христос ее очищает.

В-четвертых, в ряде мест обнаруживается неточность перевода отдельных слов, например, не *“предусмотрел”*, а *“предопределил”* (1.5); не *“закон заповедей – учением”*, а *“закон заповедей в постановлениях”* (2.15); не *“избыточность”*, а *“полнота”* (3.19) и др.

В-пятых, имеют место добавления (в 4.6; 5.30; 6.10), опускания слов (в 1.5; 4.21,32; 5.1,2,7,15,28,29; 6.18), чаще это союзы *“и”*, *“но”*, а также подытоживающие слова, без которых трудно выяснить смысл текста.

Все отмеченные недостатки влекут за собой неверную передачу истины Писания. Нарушение синтаксиса меняет смысл, отсюда и доктрину Писания. Анализ только послания к Ефесеянам приводит к убеждению, что такой перевод НЗ не может быть достоянием русского читателя. Если он выйдет в свет, то может внести в русскоязычную среду немало доктринальных проблем, споров, возможно, разделений.

Тем не менее, следует отметить, что перевод выполнен действительно современным русским языком, текст читается в целом легко, мягко. Сочетание пер. Г.Вишенчука и пер. еп. Кассиана могло бы дать наилучший вариант русского текста.

2.4. “Слово Жизни” (перевод сделан с Living Bible International в 1991 г.). Этот перевод с английского считают очень удачным, чего нельзя сказать о соответствии с греч. текстом. Отмечают, что издание это существенно отличается от издания 1984 г. В данном случае известно, что это не дословный перевод, а парафраз, пересказ. Бесспорно, идея передачи сложного греч. текста простыми словами похвальна, но, полагаю, это не дает права пренебрегать требованиями точного следования тексту, его

грамм. формам, чем как раз "Слово Жизни" и погрешает заметно. Желание своими словами передать смысл, чувствуется, затмило стремление не исказить богословие. Если же сеется неправильно – истины не следует ждать (Гал.6.7). М.Г. Селезнев в рецензии на этот перевод отмечает:

"[Издатели] превратили – хороший (для своих целей) пересказ [1984] в плохой (для любых целей) "перевод"". "Текст 1984 г. мог бы стать "Русской Living Bible" – пересказом Библии для простых людей. Но создание перевода путем переложения пересказов – это затея, изначально обреченная на неудачу [6, с.100].

Имеются случаи чрезмерно расширенного пересказа там, где в этом особой нужды нет, и наоборот – сухие слова там, где напрашивается детальное объяснение. Например: 2.7 – фразу с греч. *"преизобильное богатство благодати Его в доброте"* упростил до *"Свое милосердие"*. Или, опустил *"пришельца"* (2.19) – важное для толкования; евреи различали чужого вообще и пришельца, живущего в их среде и пользующегося некоторыми привилегиями общества. Из текста вытекает, что мы во Христе не являемся ни теми, ни другими.

Факты расширения фраз: *"Не от дел, чтобы никто не похвалился"* увеличил и изменил до: *"Никто не может заработать спасение делами, и поэтому никто не может хвалиться тем, что он якобы заслужил спасение"*(2.9). Парафраз допустим, но без искажений, в противном случае от него следует отказаться.

2.5. *"Благая Весть"*. К великому сожалению, авторы нигде не упомянули о происхождении этого перевода. А надо было бы, т.к. данный вариант, считаю, самым сомнительным, искаженным. При его прочтении создается впечатление, что его автор (авторы) стремился оторваться от Синодального перевода. Вот отзыв известного специалиста по переводам Библии М.Селезнева на этот перевод:

"Наивный читатель решит, вероятно, что все разночтения с принятыми евангельскими переводами, которые он обнаружит в книге "Благая Весть", суть результат новейших филологических изысканий. Он ошибется – это всего лишь результат безбожнейшей (в прямом смысле слова) халтуры" [6, с.101].

Настроение это вполне можно понять при изучении "Благой весты" и сравнении его хотя бы с Синодальным переводом. С большим трудом усматриваются чрез перевод действительно благие стремления его автора (авторов). Наибольшей критике в моей работе был подвержен именно этот перевод. *Более половины текста "Ефесянам" передано в искаженном или неверном виде.*

Из многих изменений текста можно выделить два наиболее важных для нас факта.

1. Уличный язык:

- а) вместо "сделал недействительным" подал как "покончил" (2.15). Закон свят, святой Христос не мог покончить с ним, Он лишь упразднил его;
- б) вместо "возьмите" – "оснаститесь" (6.16);
- в) "в открытии уст моих" (6.19) передал как "когда открою я рот свой".

2. Неточные переводы, повлекшие богословский резонанс:

- а) вместо "кровь" – "смерть" (1.7);
- б) просвещение "очей сердца" Павел приписал Богу, автор перевода предложил иную мысль: "пусть ум ваш станет восприимчив к свету" (1.18);
- в) идея умножения изменена на "мужать" (4.15);
- г) "не давайте места диаволу" изменено на "не искушайте диавола" (4.27);
- д) "возьмите меч духовный" подано странно: "взмахните саблех Духа" (6.17). Павел призывал взять и иметь "меч духовный" и использовать его, а не однажды взмахнуть.

В качестве итога обсуждения напрашивается единственный вопрос: "Благая ли это весть, и насколько она от Бога?"

* * *

Анализ переводов показывает огромную опасность, поджидающую русского читателя, принимающего в свои руки очередной “новый перевод с подлинника” и считающего его достойным современного человека. В новых вариантах ясно просматриваются хорошо известные старые методы в искажении Слова Божьего: не забыть нам диалога змея с Евой в саду Едема.

Считаю, что переводы должны производиться исключительно коллегиально, еще лучше – если ими займутся верующие специалисты, понимающие, с чем имеют дело. История оставила нам изумительный пример: не потому ли Синодальный перевод наиболее почитаем и наиболее точно следует оригиналу, что сделан был коллегиально? Переводы следует подавать на современном разговорном языке, доступном и понятном каждому читателю.

Крайне необходимо давать полную информацию о переводчиках, методах их работы, об источниках, используемых ими в работе, и рецензию ведущих богословов. Причем делать это обязательно в каждом издании. Это лишь поднимет авторитет издания, да и получателя заставит задуматься о других вариантах, а также подтолкнет к желанию более ценить Библию. Новые переводы следует принимать с горячим сердцем, но холодным умом.

Выводы

1. По характеру изменений разночтения разделяются на восемь групп:

1) расширение фраз	1.15; 3.9; 3.14; 4.9; 5.15; 5.19; 5.30;
2) использование разных местоимений	4.32; 5.2(а); 5.2(б); 6.12; 1.14;
3) перестановка слов, фраз	4.28; 5.20; 5.22;
4) сокращение или опускание слов, фраз	1.1; 6.1; 6.19;
5) замена или употребление разных слов	3.19; 5.9;
6) наличие предлога	2.5;
7) наличие артикля	2.21;
8) наличие союза	4.8.

Общий вывод по 1-й группе следующий: все расширения фраз объясняются, вероятнее всего, намерением переписчиков уточнить, конкретизировать идеи послания, чтобы не дать повод для искаженного толкования. Как мы убедились, ни один вариант никоим образом не нарушает и не искажает заложенного в контексте смысла. Необходимость в добавлениях возникла, по-видимому, естественно по причине появления каких-либо еретических, искаженных взглядов и толкований. Самый важный вывод, – что присутствие добавлений идейно оправдано, подтверждением тому является наличие добавленных выражений в параллельных текстах.

Также достаточно свободно мы можем смотреть и на 5-ю группу. Разные слова в указанных текстах абсолютно не содержат в себе чуждых друг другу понятий и поэтому не влияют на смысл текста.

Разночтения, связанные с перестановкой слов и фраз (3-я группа), вероятно свидетельствуют о проблемах, появившихся среди христиан, когда умалялись важные моменты некоторых доктрин. Следуя принципам построения греч. предложения (важное – в начале предложения), переписчики меняли порядок слов. Такого рода разночтения не вносят искажений в богословское содержание.

2. Несмотря на то, что послание к Ефесянам является наиболее трудным в отношении разночтений (по количеству разночтений относительно объема текста) среди всех Павловых посланий, проведенный текстологический анализ разночтений в греческих рукописях недвусмысленно свидетельствует: идеи, догмы, дух послания не претерпел изменений. Божественный Автор бодрствует над Словом Своим (Иер.1.12). Все известные до настоящего времени разночтения вполне согласуются между собой, между ними нет существенных противоречий, меняющих духовный смысл текста, его догматическое содержание. Поэтому, не стоит бить тревогу о доверии к тексту НЗ и о кроющихся за расхождениями еретических проблемах. Более того, усматриваю в их присутствии серьезное предостережение для любого исследователя Библии быть предельно осторожным, особенно в категоричных заявлениях.

Таким образом, еще раз текстологически подтверждается исключительная уникальность и неизменность авторитета канонического текста послания к Ефесянам как Слова Божьего.

3. Анализ пяти русских переводов послания к Ефесянам убедительно показывает, что лучшими из них являются Синодальный перевод и перевод еп. Кассиана, которые хотя и не лишены отдельных неточностей и шероховатостей, все же стоят ближе остальных к оригиналу. В переводе еп. Кассиана учтены многие необходимые редакционные изменения. Другие русские версии послания можно распределить в порядке убывания точности перевода следующим образом: "Слово Жизни", перевод Г.Вишенчука, "Благая Весть".

Библиография

1. Вейсман А.Д. Греческо-русский словарь. М., 1991.
2. Гатри Д. и др. Введение в Новый Завет. Рукопись. Пер. с англ. Одесская Богословская Семинария, 1994.
3. Греческий язык Нового Завета. Одесса: Одесская Богословская Семинария, 1994.
4. Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1989.
5. Лопухин А.П. Толковая Библия. Стокгольм, 1987.
6. "Мир Библии". Периодич. изд. Российского Библейского Общества. М., 1993, № 3.
7. Новогреческо-русский словарь. М., 1993.
8. Ожегов С.И. Словарь русского языка. М., 1986.
9. Тенни М. Обзор Нового Завета. Пер. с англ. 1989.
10. Тярк О. Церковь – тело Христово.
11. Фаррар Ф. Жизнь и труды ап. Павла. Киев, 1994.
12. Baltz H. Exegetikal Dictionary of the NT in 3 v. Michigan.
13. Bauer W. A Greek-English Lexicon of the NT and other Early Cristian Literature. The University of Chicago Press.
14. Ellicott C.J. A critical and grammatical Commentary on st. Paul's Epistle to the Ephesians, 1879.
15. Foulkers F. The Letter of Paul to the Ephesians, Michigan.
16. Goodspeed E.J. Introduction to the NT, Michigan.
17. Hendriksen W. New Testament Commentary: Galatians and Ephesians.
18. Harrison E.F. Introduction to the NT, Michigan.
19. Kittel G. Theological Dictionary of the NT, in 9 v., Michigan.
20. Lange J.P. Commentary on the Holy Scripture, v.11, Michigan.
21. Miller H.S. The book of Ephesians, Houghton.
22. Metzger B.M. A Textual Commentary on the Greek NT, United Bible Societies.
23. Westcott B.F. Introduction to the NT in the Original Greek. Hendrickson Publishers.
24. Westcoott B. St. Paul's Epistle to the Ephesians. Michigan.
25. Zahn T. Introduction to the NT, v. 1. Michigan.