

ГАНС ЛАРОНДЕЛЛ

**ИЗРАИЛЬ  
БОЖИЙ  
В ПРОРОЧЕСТВЕ**

# **Израиль Божий в пророчестве**

## **Принципы пророческого истолкования**

Перевод Ю. Я. Скрипникова.

Богословская экспертиза Ю. Н. Друми

Книга д-ра К. Ларонделла, преподавателя систематического богословия Университета Анджуса, США, представляет собой значительный вклад в разработку и изложение принципов толкования библейских пророчеств. В центре внимания автора стоит вопрос; можно ли видеть в современных ближневосточных событиях признаки исполнения пророчеств Священного Писания? С глубоким знанием предмета и на основе фактической аргументации доктор Г. Ларонделл даст исчерпывающий ответ на этот вопрос.

Книга адресуется христианским служителям, студентам, изучающим богословие, и всем тем, кто испытывает неподдельный интерес к интригующим пророчествам Библии.

**Издательство «Источник жизни» Заокский, 1998**

## Оглавление

Предисловие .....	5
Выражение признательности.....	6
Словарь специальных терминов.....	7
Перечень сокращений .....	8
Введение.....	9
Глава 1. Христос – средоточие всего Священного Писания.....	11
Глава 2. Ключ к Ветхому Завету: буквализм или Новый Завет? .....	14
Глава 3. Буквальное и аллегорическое истолкования .....	21
Глава 4. Типологическое истолкование. ....	28
Глава 5. Христологическое истолкование .....	41
Глава 6. Богословская значимость и миссия Остатка Израиля. ....	52
Глава 7. Экклезиологическое истолкование темы Остатка Израиля. ....	61
Глава 8. Церковь и Израиль в 9—11 главах Послания к Римлянам. ....	75
Глава 9. Территориальные обетования Израилю в новозаветной перспективе .....	81
Глава 10. Проблематичные тексты .....	87
Глава 11. Божий ультиматум, Израилю: семьдесят седмин из Книги Даниила.....	100
Глава 12. Предсказанные скорбь и упование для Церкви.....	109
Выводы и заключение.....	120

## Предисловие

Верное истолкование Библии предполагает использование верных принципов библейской интерпретации. Возможно, нигде неверная герменевтика не приводила к большому смущению и ложному пониманию Писания, чем в пророческом истолковании, относящемся к кульминационным событиям земной истории. Совершенно очевидно, что сегодня, как и на протяжении многих веков, Ближний Восток остается в центре внимания. Но действительно ли то, что этот географический регион является одновременно и главным центром библейских пророчеств, относящихся к последним дням?

Данная книга обращается к сути проблем, связанных с этой важной темой, используя подход, который прежде всего обращается к основам правильного библейского истолкования. В этой области автор, д-р Ганс К. Ларонделл, является экспертом. Его последняя книга «Израиль Божий в пророчестве» представляет собой результат нескольких лет тщательных исследований и не только раскрывает глубокое и широкое понимание самого Писания, но и демонстрирует всестороннее знание дополнительной современной литературы по данной проблеме.

Эта книга представляет собой важную и актуальную коррективу той точки зрения, которая широко и громко провозглашается сегодня доминирующей частью евангелического христианства, а именно: концентрации внимания диспенсационалистов на современных политических событиях на Ближнем Востоке как на сути эсхатологической вести Библии. Ларонделл вполне уместно обращает наше внимание к Писанию как к истолковывающему самого себя, отмечая важность как ближайшего, так и более широкого библейских контекстов. Автор также уделяет достаточное внимание концепции «остатка» (фундаментальной для богословия как Ветхого, так и Нового Заветов), новозаветному христологическому и экклезиологическому истолкованию ветхозаветных пророчеств; он останавливается на (9) имеющемся в Новом Завете обобщении территориальных обетований Израилю и на тех сопутствующих проблемах, которые являются важными для правильного понимания собственно библейской вести.

Необходимо также отметить, что в главе 10 данной книги содержится полезный анализ ряда «проблематичных текстов» (текстов, которые зачастую используются современными диспенсационалистами в поддержку их теории относительно политического Израиля) и что главы 11 и 12 обращаются к двум проблемам, тесно связанным с основной темой книги, а именно: к концепции диспенсационалистов, согласно которой «семидесятая седмина» Дан. 9 отнесена к будущему - к концу времени, - и к теории «тайного восхищения», или так называемого «двойного второго пришествия». Эти две последние главы представляют собой переработку (с использованием некоторых дополнительных материалов) трех из тех многочисленных статей Ларонделла, которые были напечатаны в журнале «Ministry» в период 1980-1981 гг.

Следует также упомянуть, что в этой книге можно заметить определенные повторы. В некоторых случаях это необходимо для сохранения связности и логической последовательности конкретной линии аргументации. В иных местах сжатые сроки публикации обусловили появление отдельных повторов, которых можно было бы избежать. Как бы то ни было, это не умаляет значение книги.

С моей точки зрения, «Израиль Божий в пророчестве» Ларонделла является превосходной работой. Она представляет собой тот необходимый инструмент, которым должны владеть все христианские служители и рядовые работники, сталкивающиеся с современными проблемами, относящимися к Израилю и связанными с ним пророчествами. С моей точки зрения, это наилучшая работа по данной проблеме.

*Университет Андрюса, Берриен-Спрингс, Мичиган. Декабрь 1982 г.  
Кеннет А. Стренд, преподаватель истории Церкви (10)*

## Выражение признательности

Мне хотелось бы выразить благодарность руководству Университета Андрюса и богословской аспирантуры Церкви адвентистов седьмого дня в Берриен-Спрингс, штат Мичиган, за поддержку в работе над рукописью настоящей книги. Я также признателен профессору университета Южной Африки в Претории, д-ру Андрио Кенигу, преподавателю систематического богословия, богословских исследований и практического богословия; профессору Университета Андрюса, д-ру Кеннету А. Стренду, преподавателю церковной истории, и д-ру Герхарду Ф. Хазелю, декану богословской аспирантуры того же университета, за их ободрение и конструктивную критику рукописи; д-ру Роберту Ферту, директору издательства Андрюсского университета, за редактирование, позволившее сделать эту книгу значительно более удобной для чтения.

Я благодарю редакторов журнала «Ministry» за разрешение использовать мои статьи по проблеме диспенсационализма, напечатанные в период между маем 1981 - июлем 1982 г. Я благодарен также г-ну и г-же Дональд Е. Лаверидж, предоставившим мне уютный уголок для работы над этим исследованием в Мельбурне, штат Флорида, и особенно Барбаре, моей жене, за ее исполненную любви поддержку и соучастие в этой обширной работе.

*Ганс К. Ларонделл*

## Словарь специальных терминов

**Апокалиптический** - связанный с окончательным судом и славным Вторым пришествием Христа.

**Герменевтика** - наука об истолковании текста и его применении.

**Диспенсационализм** - богословская концепция, согласно которой на разных этапах человеческой истории Бог по-разному осуществляет управление ходом событий, делая это в соответствии с разными ступенями Своего откровения миру.

**Дихотомия** - последовательное деление целого на две части.

**Доксология** - доктрина о прославлении Троицы.

**Керигма** (гр. керюгма) - возвещение Евангельской вести.

**Миллениаризм** (лат. «millenium» - тысяча) - учение о тысячелетнем царстве, а также последовательности и характере событий, связанных с его наступлением.

**Парусия** - Второе пришествие Христа.

**Типология** - классификация предметов, событий, мест и личностей в истории спасения по общности каких-либо признаков. В библейской типологии более поздние события истолковываются в свете схожих событий, уже имевших место в прошлом.

**Тринитарный** - относящийся к доктрине о Троице.

**Христология** - раздел богословия, рассматривающий природу Личности Христа.

**Шекина** (евр. «sekina» - пребывание, обитание) - видимое проявление Божьей славы.

**Экзегеза** - раскрытие значения текста в его литературном и историческом контекстах.

**Экклезиологический** - исполняющийся или воплощающийся в Церкви Христовой.

**Эсхатология** - раздел богословия, рассматривающий последние события, в центре которых находятся Первое и Второе пришествия Христа. (12)

## Перечень сокращений

- AUSS Andrews University Seminary Studies
- BSac Bibliotheca Sacra
- BKAT Biblischer Kommentar Altes Testament. Neukirchen- Vluyn: Neukirchener Verlag.
- BWANT Beitrage zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- EOTI Essays on Old Testament Hermeneutics. Edited by C. Westermann. English translation edited by James L. Mays. Richmond, Va.: John Knox Press, 1963.
- ISBE International Standard Bible Encyclopedia. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1979.
- JBL Journal of Biblical Literature
- JETS Journal of the Evangelical Theological Society
- JTS Journal of Theological Studies
- KJV King James Version
- NASB New American Standard Bible
- NICNT New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Pub. Co. (13)
- NIDNTT New International Dictionary of New Testament Theology. Edited by Colin Brown. 3 vols. Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1975-78.
- NIV New International Version
- NSRB The New Scofield Reference Bible (1967)
- NTS New Testament Studies
- OTS Oudtestamentische Studien. Leiden: E. J. Brill.
- RSV Revised Standard Version
- SDABC Seventh-day Adventist Bible Commentary. Edited by Francis D. Nichol. 7 vols. Washington, D. C.: Review and Herald Pub. Assn., 1957.
- TDNT Theological Dictionary of the Old Testament. Edited by G. Johannes Botterweck and Helmer Ringgren. Translated by John T. Willis and G. W. Bromiley. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1974.
- ThLZ Theologische Literatur Zeitung
- ThStKr Theologische Studien und Kritiken. Berlin: Ey. Verlagsanstalt.
- TSF Theological Students Fellowship (Bulletin)
- WTJ Westminster Theological Journal
- ZAW Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft (14)



## Введение

В силу своих буквалистских исходных предпосылок, современные истолкователи апокалипсических пророчеств зачастую не видят связанных с пророческим истолкованием герменевтических проблем. Наша цель заключается не в том, чтобы попытаться исчерпывающе изъяснить все библейские пророчества и вопросы эсхатологии, но в том, чтобы раскрыть и использовать богословские принципы, или основы, являющиеся основополагающими для верного пророческого истолкования. Правильные библейские принципы истолкования в конечном счете куда более важны, чем экзегеза отдельно взятых текстов и слов, не только в силу того, что ЭТИ принципы оказывают влияние на экзегезу в целом и направляют ее, но и потому, что они определяют, как откорректировать неверную экзегезу и ложное истолкование.

Сегодня широко признается то, что изначальные философские и богословские предпосылки существенно влияют на выводы исследователя. Поэтому чрезвычайно важны его представления о Божественном вдохновении и характере пророческой передачи Божественного откровения независимо от того, исходит ли он из буквалистских предпосылок, касающихся библейских терминов, или допускает, что Бог может передавать Свое откровение через «заимствованные» из культуры символы и идеи данного времени, придавая дополнительную глубину и новое содержание старым словам.

Наши намерения сосредоточены на выявлении взаимосвязи между ветхозаветными пророчествами и их новозаветным исполнением или дальнейшим приложением. Мы желаем раскрыть те богословские принципы, которые лежат в основе подхода новозаветных авторов к истолкованию еврейского Писания, и установить новозаветные модели его исполнения. Мы стремимся проанализировать, как ветхозаветные пророчества уже исполнялись в прошлой истории, с тем чтобы использовать эти принципы в качестве руководства и нормы для истолкования еще не исполнившихся пророчеств. **(15)**

Принимая Библию как единое целое, сосредоточенное на Христе, мы прежде всего стремимся восстановить верный исторический взгляд на возникновение и развитие пророческих откровений Израиля. Восстановление исторического контекста важно для утверждения экзегетической основы всякого пророческого истолкования. Историю и пророческое истолкование нельзя ни разделять, ни членить на части.

Основная проблема, связанная с приложением древних пророчеств к нашему времени, заключается в том, что многие современные истолкователи демонстрируют полное пренебрежение важнейшими богословскими, особенно христологическими измерениями ветхозаветных пророчеств. Пророческое видение истории никогда не было обращено на светские события политического характера, не имеющие отношения к Мессии и Его народу.

Каждый библейский пророк твердо и последовательно удерживает свои обетования благословения или угрозы гибели в русле искупительной истории. Истолкование пророчеств как лишь предсказаний, касающихся текущих социально-политических событий на Ближнем Востоке, в значительной степени низвело бы Бога Израиля до роли предсказателя. Задачей предсказателя всегда являлось предвозвещение будущих события вне всякой связи с истинным Мессией и мессианским народом. Когда говорит Бог, Он отвечает Своим именем за соответствие Своих слов Его святому завету, средоточием и подтверждением которого является Иисус Христос как единственный Посредник между Богом и человеком, между Богом и Израилем. Бог никогда не пытается убедить человека в истинности Своего Божественного существования посредством одной лишь демонстрации Своего знания будущего в отрыве от плана спасения. От Книги Бытие до Книги Откровение все библейские пророчества последовательно фокусируются на вечной Божьей цели - примирении небес и земли через Иисуса Христа (см. Еф.1:4-19). Пророки и апостолы едины в признании верховенства Бога во всем, что связано с историей спасения, и в частности в признании последовательного исполнения намерения Божьего через Христа. «Ибо все обетования Божии в Нем "да"» (2Кор.1:20). **(16)**

Настоящее исследование основывается на той исходной предпосылке, согласно которой Ветхий и Новый Заветы представляют собой не исключительно исторические документы, но религиозные писания, вдохновленные Духом Божиим и, следовательно, представляющие собой Слово Божье. Мы ставим перед собой задачу - истолковывать древние тексты Священного Писания такими, какими мы их видим; то есть мы концентрируем внимание на каноническом тексте в его современной форме как на законченном литературном произведении. Мы применяем к этим текстам индуктивный принцип аналогии Писания, который тщательно соотносит те библейские тексты, которые содержат одинаковые термины, образы или сопоставимые события искупительного характера, и признает, что один лишь Христос является истинным Толкователем Священного Писания Израиля.

Такая основа побуждает нас следовать традиционной христианской позиции, суть которой заключается в том, что Новый Завет является полномочным и авторитетным истолкователем Ветхого Завета. Наше исследование можно также воспринимать и как продолжение диалога с богословами-диспенсационалистами и их эсхатологией, которая, основываясь на строгом следовании принципу буквализма, уделяет исключительное внимание еврейскому народу и территории Ближнего Востока. **(17)**

## Глава 1. Христос – средоточие всего Священного Писания.

Библия занимает уникальное место в человеческой литературе. Нет второй, подобной ей, книги, в которой Творец небес и земли раскрывал бы Себя и Свою волю для человечества посредством обетований и их исполнения, как " это очерчено в Ветхом и Новом Заветах. Библия – духовная. В своей основе книга, поскольку Бог, раскрывающий в ней Себя, есть Дух. Человек, изначально сотворенный по образу и подобию Божьему, в суетности своего мышления и неверии в явленное Слово Божье отпал от Бога. Павел так описывает умственную, нравственную и религиозную ущербность падших людей:

«Будучи помрачены в разуме, отчуждены от жизни Божией, по причине их невежества и ожесточения сердца их» (Еф.4:18; ср. также Еф.2:1-3).

Нет ничего удивительного в том, что Иисус Христос указывал Никодиму, одному из истолкователей еврейского Писания в Иерусалиме, что тот «не может увидеть Царствия Божия», - то есть невозможно уяснить себе природу Царства Божьего или соучаствовать в его благословениях, если человек «не родился свыше» (Ии.3:3). Христос пояснил, что рождение свыше является не результатом собственных действий человека, но сверхъестественным актом и даром Божьим; «Рожденное от плоти есть плоть, а рожденное от Духа, есть дух» (Ин.3:6). Таким образом Христос поучал, что новое рождение человека под воздействием Святого Духа представляет собой важнейшее условие для понимания истинного смысла Ветхого Завета его богословской вести о спасении и Царстве Божьем. **(18)**

Петр напоминает нам о том, что пророчества еврейского Писания представляют собой не собственное предвидение или изобретение пророков, но «изрекали его святые Божии человеки, будучи движимы Духом Святым» (2Петр.1:21). Таким образом, ветхозаветные пророчества имеют нравственную цель: спасение через Мессию.

«И притом мы имеем вернейшее пророческое слово; и вы хорошо делаете, что обращаетесь к нему, как к светильнику, сияющему в -темном месте, доколе не начнет рассветать день и не *взойдет утренняя звезда в сердцах ваших*», (2Петр.1:19; курсив мой).

Яркая Утренняя Звезда - это Христос (Откр.22:16). Этот христологический центр еврейской Библии с его двумя измерениями страдающего Мессии-Раба и возвышенного Мессии-Царя не представляется очевидным или явным естественному разуму, как показывает отвержение Иисуса еврейскими лидерами. Из этого не следует делать вывод, будто Ветхий Завет недостаточно раскрывает истину об искупительном страдании и смерти Мессии или что Христос провозгласил Царство и мессианский век как совершенно отличные от того, что ожидали евреи. Проблема заключалась не в туманности или непостижимости Божественного откровения, но в упрямстве недуховного разума. Иисус упрекал даже Своих последователей:

- «О, бессмысленные и медлительные сердцем, чтобы веровать всему, что предсказывали пророки! Не так ли надлежало пострадать Христу и войти в славу Свою? И начав от Моисея, из всех пророков изъяснял им сказанное о Нем во всем Писании» (Лк.24:25-27).

Это истолкование Ветхого Завета воскресшим Христом принесло новое видение мессианской истины еврейскому уму, результатом чего явилась новая любовь к Богу. Ученики свидетельствовали; «Не горело ли в нас сердце наше, когда Он говорил нам на дороге и когда *изъяснял нам Писание?*» (Лк.24:32; курсив мой). Поэтому мы делаем следующий вывод: в силу того, что Иисус Христос; есть Божественный Истолкователь Ветхого Завета, Он; должен открыть для нас Писание; через Него наш разум должен раскрыться, чтобы увидеть мессианский свет в Писании евреев. Из этого вывода следует, что вера в Иисуса как в Христа, Мессию пророчеств Израиля, является **(19)** неременным условием для христианского истолкователя еврейского Писания. Истолкователи, не видящие Христа в сердце Ветхого Завета, не в силах будут объяснить истинную направленность пророчеств Израиля.

Павел сказал о евреях, отвергнувших Христа:

«Но умы их ослеплены: ибо то же самое покрывало доныне остается неснятым при чтении Ветхого Завета, потому что оно снимается Христом» (2Кор.3:14).

Для апостола Павла средоточием еврейской Библии является истина не об Израиле и его будущем как нации, но о Мессии Иисусе, Господе Израиля, Искупителе мира (Рим.16:25-27; Гал.3:16; Флп.3:3-10).

Апостол говорит, что никто из правителей века сего не понял скрытой Божьей истины в Писании. Тем не менее:

«А нам Бог открыл *это* Духом Своим; ибо Дух все проникает, и глубины Божии ... Но мы приняли не духа мира сего, а *Духа от Бога, дабы знать дарованное нам от Бога*, что и возвещаем не от человеческой мудрости изученными словами, но изученными от Духа Святого, соображая духовное с духовным. Душевный человек не принимает того, что от Духа Божия, потому что он почитает это безумием; и не может разуметь, потому что о сём *надобно* судить духовно» (1Кор.2:10, 12-14; курсив мой).

Эти слова Павла исполнены обетования для исследующего пророческое Слово. Елена Уайт ободряет нас сегодня: «Есть такие стороны истины, которые еще предстоит открыть; но о духовном надобно судить духовно»<sup>1</sup>. Исследователь Библии должен стремиться к тому, чтобы рассматривать пророческое Слово в духе кротости, всегда будучи под водительством Святого Духа, непрестанно стремясь найти укрытие во Христе и вынести новые сокровища из старого хранилища (см.Мф.13:52).

### **Необходимость Христоцентричного подхода в истолковании пророчеств**

Широко распространившееся смущение среди современных истолкователей библейских пророчеств, связанных с событиями последнего времени, в значительной степени можно объяснить отсутствием четко сформулированных принципов пророческого истолкования. Сегодня широко (20) признается необходимость разумных герменевтических принципов для истолкования Библии. Эта нужда проявляется в современных тенденциях в богословской науке герменевтике, в исследовании методологии истолкования Священного Писания, или, говоря в общем, в науке и искусстве правильного истолкования Библии. Основная задача библейской герменевтики заключается в том, чтобы определить, что сказал Бог в Священном Писании и что это означает для нас сегодня. «Герменевтика - это наука, раскрывающая определенные принципы истолкования документа, а также то, что эти принципы являются не простым набором правил, но демонстрируют органичную связь друг с другом»<sup>2</sup>.

Искусное применение принципов библейской герменевтики является задачей богословской дисциплины экзегетики. Таким образом, экзегетика есть прикладная герменевтика. Тем не менее, опубликовано сравнительно мало работ по специальной герменевтике, содержащей такие принципы истолкования пророчеств, которые раскрывали бы природу прогрессирующего откровения вечного намерения Божьего, отраженного в апокалиптических разделах Писания. Иными словами, жизнеспособные герменевтические правила библейского истолкования должны быть «вдохновенными принципами», на законных основаниях и систематически выведенными из самого Писания, принципами, которые образуют внутри живого организма Библии неотъемлемую, объединяющую все Писание структуру. Погружаться неподготовленным в область относящихся к концу времени пророчеств Писания безответственно. Рассматривая такие апокалиптические разделы Священного Писания самостоятельно в изоляции от его общей пророческо-мессианской структуры, исследователь непременно угодит в канкан географического этнического буквализма. Такие истолкователи даже позволяют себе сравнивать библейские пророчества с головоломкой (Х. Линдсей). Но без Духа буква остается бездуховной и благословенное упование превращается в пустые догадки и определение сроков будущих событий. Историко-грамматической экзегезы изолированных разделов Писания недостаточно. Всякий основанный на доказательных текстах (21) метод, который обращается к букве Писания, не принимая во внимание ближайший и отдаленный богословский контекст и следовательно, не соотносящий исследуемый текст со священным заветом Божьим с его мессианской основой, отрицает богословское единство Слова Божьего и запутывает религиозно-нравственную проблему апокалиптической войны между небесами и землей.

«Метод» как таковой - слишком ограниченный инструмент, для того чтобы с его помощью охватить глубокую богословскую истину. Более фундаментальными являются духовная перспектива и теологические предпосылки, с которыми истолкователь обращается к пророческим текстам Писания. Историком-

христианин подходит к Ветхому Завету с иными богословскими предпосылками, нежели исследователь иудаист. Они придут к совершенно разным выводам относительно окончательной войны в пророчестве.

Христианское понимание Ветхого Завета определяется ключевой концепцией христоцентризма, которую использовали новозаветные авторы для истолкования еврейского Писания. Поэтому для христианина чрезвычайно важно раскрыть те принципы и приемы, которыми пользовались Христос и Его ученики для понимания и истолкования писаний Моисея, псалмов и еврейских пророков. Иначе ему угрожает серьезная опасность прочесть ветхозаветные пророчества не по-христиански и, следовательно, исказить и извратить библейские пророчества одним лишь отказом использовать ключевой прием истолкования Ветхого Завета через Новый. С тех пор, как Сам пророческий Мессия пришел как последнее Слово, Ветхий Завет уже не является последним словом в отношении пророчеств о последнем времени. Новый Завет выступает как последняя норма в отношении исполнения и истолкования еврейских пророчеств. Христианин отказывается от своей христианской веры и от Господа, если он читает Ветхий Завет как законченное послание, как полную и завершенную весть Божью для евреев, пренебрегая крестом и воскресением Иисуса-Мессии и игнорируя новозаветные пояснения еврейских Писаний. **(22)** Поэтому чрезвычайно важно подготовиться к Исследованию неисполнившихся пророчеств Ветхого Завета, проанализировав прежде всего модели обетований и их осуществление в уже исполнившихся пророчествах. Ясное понимание этих новозаветных моделей исполнения пророчеств обязательно для адекватного истолкования всех символов и образов пророчества. Мы должны идти от известного к неизвестному.

Практическое знание принципов применения Новым Заветом Писания Ветхого Завета обязательно для точного понимания Библии как единого целого. Наша основополагающая христианская исходная предпосылка - это историческое протестантское исповедание духовного единства во Христе общего плана Божьего в Ветхом и Новом Заветах. Как для Лютера, так и для Кальвина эсхатология была непременно христоцентричной, а весть Христа - центральной истиной Священного Писания. Хотя эсхатологии этих реформаторов в целом недостает космической масштабности и грандиозности библейского упования (в силу пренебрежения ими определенными аспектами пророческой вести), христологический центр евангелического богословия реформаторов представляет собой надежную защиту от всяческих спекулятивных истолкований, будь то экзегетический буквализм или аллегорическое толкование. Мы нуждаемся в библейских принципах, выведенных из всей полноты самого Писания, для того чтобы различать любой спекулятивный подход к пророческим образам и символам.

Апостол Павел наставляет своего молодого помощника Тимофея сделать все возможное для того, чтобы предстать пред Богом достойным работником, «делателем неукоризненным, верно преподающим слово истины» (2Тим.2:15). Современные истолкователи пророческого Слова, исключаящие Христа, Его спасающую благодать и Его народ нового завета из центра еврейских пророчеств, относящихся к последнему времени, отказываются от Божественного начертания и возвышают факел лжепророчества. Христос есть «Альфа и Омега, начало и конец, первый и последний» (Откр.22:13) всего пророческого Слова в целом. Христос есть сияющая Утренняя Звезда, **(23)** освещающая каждое обетование завета и каждое пророчество Своим спасающим светом. Христос есть «корень и потомок Давида» (Откр.22:16). Это означает, что Он является как Господом Давида, так и Сыном Давида. Он представляет Яхве - Бога Израиля - во всем, что Он говорит и делает (см. Ин.12:44-50). Христос, Дух Святой и Бог Отец столь тесно связаны воедино, что христоцентричность является неотъемлемой чертой библейско-богословского исследования пророческого Слова Израиля.

Адвентисты седьмого дня получили особое наставление обращать свои взоры ко Христу как к средоточию упования в своих пророческих истолкованиях:

«Пусть говорит Книга Даниила, пусть говорит Книга Откровение, и скажут они, что есть истина. Но какая бы сторона предмета ни представлялась, возвышайте Христа как средоточие всяческого упования, "корень и потомок Давида, звезду светлую и утреннюю"<sup>3</sup>. Среди всех тех, кто считают себя христианами, адвентисты седьмого дня должны быть первыми в возвышении Христа перед миром»<sup>4</sup>.

## Глава 2. Ключ к Ветхому Завету: буквализм или Новый Завет?

Диспенсационализм олицетворяет ту систему библейского истолкования, которая утверждает, что термины «Израиль» и «Церковь» в Писании всегда относятся к двум совершенно различным народам завета Божьего: Израиль означает земное национально-теократическое царство, а Церковь - народ духовный и небесный. Льюис С. Чейфер формулирует это следующим образом:

«Диспенсационалист полагает, что на протяжении веков Бог исполняет два отличных друг от друга намерения: одно из них относится к земле, и с ним связаны земной народ и земные цели, в то время как другое относится к небесам, и с ним связаны небесный народ и небесные цели»<sup>1</sup>.

Поэтому Дэниел П. Фуллер делает следующий вывод: «Исходная предпосылка диспенсационализма заключается в том, что два намерения Бога выражены в образовании двух народов, сохраняющих различие между собой на протяжении вечности»<sup>2</sup>. Иными словами, диспенсационалисты утверждают, что для «Израиля» и «Церкви» существуют разные эсхатологии, и каждая из них имеет свои, отличные друг от друга обетования завета. Суть диспенсационализма, таким образом, заключается в том, чтобы «верно разделить» Писание не просто на отрезки времени, но также и на разделы Писания, относящиеся либо к Израилю, либо к Церкви, либо к язычникам, - это разделение выводится из 1Кор.10:32: Чейфер зашел столь далеко, что сказал, будто единственными книгами Писания, которые адресованы непосредственно христианам, являются Евангелие от Иоанна, Деяния Апостолов и новозаветные послания. Утверждается, что (25) окончательный конфликт, или война, в Откр.6-20 будет происходить между антихристом и Божьим народом - евреями, но не между антихристом и Церковью Христовой, «поскольку книга в целом не посвящена в первую очередь плану Божьему в отношении Церкви»<sup>4</sup>.

Основополагающий принцип, из которого проистекает такое членение Писания, называется «последовательным буквализмом». Один из современных его апологетов, Чарльз Ч. Рири, категорически утверждает:

«Поскольку последовательный буквализм является логичным и очевидным принципом истолкования, диспенсационализм представляется более чем оправданным»<sup>5</sup>.

«Диспенсационализм есть результат последовательного применения фундаментального герменевтического принципа буквального, обычного или очевидного истолкования. Никакая иная богословская система не может на это претендовать»<sup>6</sup>.

«Последовательный буквализм находится в центре диспенсациональной эсхатологии»<sup>7</sup>.

Применение этого детерминированного принципа буквализма влечет за собой далеко идущие последствия в теологии, особенно в эсхатологии. Он требует буквального исполнения ветхозаветных пророчеств, которое, таким образом, должно иметь место в течение некоего периода в будущем в Палестине, «ибо Церковь сейчас не исполняет их в каком-либо буквальном смысле»<sup>8</sup>. Такой буквализм непременно ведет к диспенсациональному футуризму в пророческом истолковании.

Согласно теории диспенсационализма, Церковь Христова, которая родилась в день Пятидесятницы, как записано в Деян.2, совершенно определенно не является частью Божьего завета с Авраамом и Давидом. Христианская Церковь с ее Евангелием благодати есть лишь «нарушение» Божьего изначального плана в отношении Израиля, «вставной эпизод» (Г. Айронсайд) или «интерполяция» (Л. С. Чейфер), которая не предсказывалась ветхозаветными пророками и не имеет какой-либо связи с Божьими обетованиями земного царства, данными Аврааму, Моисею и Давиду.

Основополагающим для системы диспенсационализма является предположение, будто Христос предложил Себя (26) израильской нации в качестве мессианского Царя с целью утвердить славное земное царство, обещанное Давиду. На этом предположении покоится вывод о том, что Христос «отложил» Свое предложение о царстве, когда Израиль отверг Его в качестве своего законного Царя. Вместо него Христос стал предлагать Свое Царство благодати (см. Мф.13 и далее) в качестве временного завета благодати, который истечет, как только Он вновь утвердит еврейский народ как Свою теократию. Церковь вновь рожденных верующих должна, таким образом, первоначально быть взята из этого мира посредством внезапного, невидимого

«восхищения» на небеса прежде, чем Бог сможет исполнить Свои «безусловные» обетования, данные Израилю в Ветхом Завете.

Диспенсационализм предполагает, что обетования завета, данные Израилю и изложенные в Ветхом Завете, могут быть исполнены лишь в отношении еврейской нации (во всех записанных деталях) в течение будущего еврейского тысячелетия, о чем повествуется в Откр.20. Лишь тогда произойдет славное исполнение явных и безусловных намерений Божьих в отношении «Израиля». Это подразумевает восстановление Иерусалимского храма и возобновление жертвоприношений животных в «поминование» смерти Христа. Все нации тогда признают Израиль в качестве избранного народа Божьего. Рири говорит: «Эта тысячелетняя кульминация представляет собой высшую точку истории и великую Божью цель на многие века»<sup>9</sup>. Таким образом, вполне очевидно, что диспенсационализм отделяет Церковь Христову от общего Божьего плана искупления для Израиля и человечества и ограничивает будущее Царство Божье восстановлением исключительно еврейского царства - так называемого тысячелетнего царства.

Такая дихотомия между Израилем и Церковью, между Царством Божьим на земле и Церковью, между Иисусовым Евангелием Царства и Павловым Евангелием благодати является логическим результатом применения принципа буквалистского истолкования пророческого Слова Божьего.

Эта система буквализма не имеет корней в исторической христианской вере - она возникла около 1830 г. как реакция против толкования библейского текста в (27) метафорическом духе, чем отличалось либеральное богословие девятнадцатого века. Современный диспенсационализм в своей основе возник вокруг поучений бывшего юриста Джона Н. Дарби (1800-1882), руководителя христианской группы под названием «Плимутские братья» (в Англии), и популяризирован в примечаниях «Scofield Reference Bible (1917)» и «New Scofield Reference Bible (New York: Oxford University Press., 1967)». Теология диспенсационализма была систематически разработана Льюисом Сперри Чейфером (преемником Ч. И. Скофилда) в его апологетической 8-томной работе «Systematic Theology» и в трудах Джона Ф. Валворда, президента Далласской богословской семинарии. На основе диспенсационализма ведется обучение в Библейском институте Муди (Чикаго) и примерно в двухстах других библейских институтах США. Диспенсациональным журналом является «Bibliotheca Sacra» (наследован Далласской богословской семинарией в 1934 году). Такие популярные авторы, как Хал Линдсей, Салем Кирбан и другие, пытаются оказывать воздействие на миллионы людей через свои письменные труды и кинофильмы с целью побудить их принять диспенсациональное толкование в качестве истинно пророческой картины плана Божьего в отношении еврейского народа: войну Армагеддон на Ближнем Востоке и еврейское тысячелетнее царство.

### **Новый Завет как ключ к Ветхому Завету**

Действительно ли диспенсациональная герменевтика «последовательного буквализма» представляет собой истинный ключ к толкованию будущего исполнения ветхозаветных пророчеств? Действительно ли герменевтика диспенсационального буквализма органично (т. е. истинно и неразрывно) связана с самим Словом Божьим, или она представляет собой исходную позицию, которая, будучи чуждой Писанию, применяется к нему извне в качестве «объективного стандарта»<sup>10</sup>, для того чтобы обезопасить Библию против недозволенных метафорических и аллегорических толкований? Разве «объективный» принцип понимания Слова Божьего не должен выводиться индуктивно из самого богодухновенного Писания? (28)

Кардинальный вопрос заключается в следующем: Позволено ли верующему христианину воспринимать Писания Ветхого Завета как завершенную систему в изоляции от новозаветного свидетельства относительно их исполнения или он должен принимать Ветхий Завет и Новый Завет вместе как одно органичное откровение Божие во Христе Иисусе?

Во-первых, в Ветхом Завете, взятом отдельно, отсутствует установленная Иисусом Христом и Его апостолами определяющая норма для христианского понимания еврейского Писания. В таком случае принцип «буквализма» используется в вакууме незаконченного канона Писания, для того чтобы служить той главной нормой истолкования, установить которую Богом были призваны Христос и Новый Завет. Сам термин «буквализм» приобретает сомнительное значение, если определить его как буквальную или обычную грамматико-историческую экзегезу Ветхого Завета, а затем тут же возвысить эту ветхозаветную экзегезу в

качестве последней истины в рамках всего библейского канона, так что Христос и апостольское Евангелие более уже не будут обладать авторитетом раскрывать, видоизменять или (ре)интерпретировать ветхозаветные обетования. Чарльз Рири утверждает, что диспенсациональная концепция прогрессирующего откровения может принять дополнительный свет, но не то, что термин «Израиль» может означать «Церковь». Это означало бы неприемлемое «противоречие» терминов и концепций<sup>11</sup>. Диспенсационализм отвергает органичную связь, с существующую между ветхозаветным пророчеством и Церковью Иисуса Христа. Он отрицает традиционное применение касающихся царства Давида обетований к духовному правлению Христа над Своей Церковью, поскольку такое применение означало бы не буквальное, но аллегорическое истолкование пророчества и поэтому было бы неправомерным.

Тогда возникает важнейший вопрос: действительно ли диспенсационалисты принимают органичный характер Библии как единого целого, то есть духовное и богословское единство откровения Ветхого и Нового Заветов? (29) Позволено ли христианскому исследователю истолковывать Ветхий Завет как закрытый канон, как законченное и последнее откровение Божие еврейскому народу, не позволяя Иисусу Христу быть истинным Истолкователем Моисея и пророков, не позволяя Новому Завету иметь наивысший авторитет в применении его к ветхозаветным пророчествам?

Христианский истолкователь не может исчерпывающе интерпретировать Ветхий Завет на основе лишь его самого, как если бы Христос еще не приходил и еще не был бы написан Новый Завет. Не будет ли это скорее позицией отвергающих Христа иудаизма и сионизма?<sup>12</sup>

### **Буквализм в позднем иудаизме**

С христианской точки зрения, совершенно очевидно, что руководители еврейского народа времен Иисуса имели неясное и одностороннее понимание обетованного Мессии, В силу своего буквализма они пришли к неверному истолкованию пророческого Слова, упустив из виду условный характер обещанного Израилю благословения завета<sup>13</sup>. Евреи не ждали страдающего Мессию, Его не ждали даже ученики Иисуса (см, Лк.24:20-27; Мф.16:21-22), Ни в одном из еврейских апокрифических писаний, отражающих различные концепции ожидаемого Мессии и Царства Божьего, не предсказывается приход Мессии, Который умрет за грехи Израиля во исполнение пророчества Ис.53.14. То, чему учила еврейская теология позднего иудаизма в отношении Мессии и Его Царства, не может, следовательно, служить надежным руководством или христианской нормой для понимания истинного значения ветхозаветных пророчеств.

Ученики Христа, включая Иоанна Крестителя (см. Мф.11:2-6), обнаружили новое и более глубокое понимание сути миссии ожидаемого Помазанника и Царства Божьего. Иисус пришел не для того, чтобы предложить Себя Израилю в качестве славного Царя или Свое Царство как земную политическую власть. Когда евреи попытались «взять Его и сделать царем» (Ин.6:15), Иисус отказался стать царем (30) Израиля, *в том смысле, как понимали это царство евреи*, и «удалился на гору один». И Пилату, наместнику Рима, Иисус пояснял: «Царство Мое не от мира сего; если бы от мира сего было Царство Мое, то служители Мои подвизались бы за Меня, чтобы Я не был предан Иудеям; но *ныне Царство Мое не отсюда*» (Ин,18:36; курсив мой). Здесь выдвигается причина того, почему евреи как нация отвергли Христа в качестве своего Царя. Они изначально неверно истолковывали миссию помазанника и глубоко религиозную природу Его Царства, или правления<sup>15</sup>. Сконцентрировав внимание прежде всего на земной и политической славе грядущего Мессии и Его Царства, вплоть до отрицания религиозной в своей основе картины мессианского правления, раввинистический иудаизм пришел к ожиданию политического Мессии, Который должен освободить еврейский народ от римского гнета<sup>16</sup>. Таким образом, ожидания иудеями грядущего мессианского Царства были прямо противоположны тому, с чем пришел в Израиль Иисус. Тот Кто пришел, чтобы, через Свою победу в пустыне, прежде всего одолеть сатану и его поработавшую власть над сердцами евреев, Кто пришел, чтобы изгнать бесов из их душ, был отвергнут ими как творящий дела вельзевуловы (см. Мф.12:22-28), как имеющий «нечистого духа» (Мк.3:30). Христос же истолковывал проявление Своей спасительной для Израиля власти как истинное правление Божье: «Если же Я Духом Божиим изгоняю бесов, *то, конечно, достигло до вас Царствие Божие*» (Мф,12:28; курсив мой; ср. Лк.17:21).



Даже ученики Христа не уяснили духовную природу Его Царства, или правления Божьего. Когда Петр хотел помешать Иисусу стать страдающим и умирающим Мессией, Христос гневно упрекнул его: «Отойди от Меня, сатана, потому что ты думаешь не о том, что Божие но что человеческое»<sup>17</sup>. В полном соответствии с пророческим Словом Иисус первоначально предложил Себя Израилю не в качестве славного Царя, но как Мессию-Раба. Безусловно, неверно считать, будто Иисус предложил Израилю славное царство Давида. Он, наоборот, отверг политический мессианизм еврейского упования - даже со стороны Своих учеников (31) (см. Лк.19:41-42; Мф.23:37-38). Г. Е. Лэдд делает следующий вывод:

«Сам факт, что Он пришел не как славный Царь, но как смиренный Спаситель, должен служить свидетельством, достаточным для доказательства того, ЧТО предложенное Им Царство не было царством внешним и земным, но соответствовало той форме, в которой Сам Царь пришел к людям»<sup>18</sup>.

В чем же тогда заключалась причина того, что евреи отвергли Иисуса как Князя мира, а Его духовное правление как Царство Божье? С самого начала Своего земного служения Христос разочаровал евреев в их ожидании славного земного Мессии и в их надежде на возвышение израильской нации до положения главы вселенского царства (см. Лк.4:16-30; Мф.5:1-12). Скрытая же причина этого обнаруживается в частом применении принципа буквализма в еврейской экзегезе первого века<sup>19</sup>. Такой метод истолкования Писания характеризуется тем, что они весьма серьезно относились к буквам и словам писаний Моисея и пророков, при этом дробя и расчленяя его содержание. Так происходило потому, что истолкователи не соотносили пророческие слова с историей спасения и с богословским центром Писания. Таким объединяющим центром Ветхого Завета является живой Бог Израиля<sup>20</sup>, из Которого проистекает все откровение истины и с Которым должно соотноситься все откровение для уяснения вечного Божьего намерения относительно мира и Его народа завета. Еврейский буквализм, следовательно, можно определить как форму законничества.

Особая форма еврейского буквализма и дробления пророческого Писания использовалась кумранской общиной. Они не только в еще большей мере, чем иудаисты-фарисеи, дробили отдельные части Моисеева закона (напр., Исх.16:29)<sup>21</sup>, объясняя их, но, более того, их истолкования пророческих книг Писания (например, Книги Аввакума) демонстрируют полное игнорирование исторического и литературного контекстов ветхозаветных пророчеств. В их истолковании пророческие тексты относились исключительно к их времени, которое воспринималось как время конца, и к их иудейской секте, которая рассматривалась как (32) верный остаток Израиля<sup>22</sup>. Убежденность членов этой общины в том, что лишь они имеют единственно верный взгляд на Писание, основывалась на абсолютной вере в Божественное водительство «учителя праведности», основавшего кумранскую общину. У них не было никаких сомнений в том, что Бог открыл им истинное значение пророчеств, дал ключ ко всем тайнам пророчества и критерий для оценки всего того, что связано с грядущим кризисом. Поэтому кумранская секта полностью отождествляла библейское истолкование «праведного» учителя с Божественным откровением и воспринимала его слова в качестве абсолютной нормы истолкования<sup>23</sup>.

Такая форма апокалиптических ожиданий, которая обращается исключительно лишь к «буквальному» значению пророчеств и пренебрегает историко-грамматической экзегезой, была, в сущности, лишь формой спекулятивного буквализма- карикатурой на истинное буквальное истолкование. Нет нужды говорить о том, что такое неверно сориентированное упование сторонников этого подхода завершилось для них катастрофическим разочарованием. Кумранский буквализм избрал неверное исходное положение в качестве отправной точки. Более ориентированный на практическое применение пророческого слова, нежели на выяснение изначального значения библейского текста - его экзегезу, такой подход приводил к тому, что его сторонники некритически воспринимали утверждения своего современника - харизматического учителя - в качестве наивысшей нормы истолкования Писания.

### **Ключ к Ветхому Завету: Христос в Новом Завете**

Бог Сам является истолкователем Своего Слова. Слова Писания получают свой смысл и значение от их Божественного Автора и должны непрестанно соотноситься с Его динамичными намерениями, что позволит услышать в «так говорит Господь» Его собственное истолкование более ранних обетований. Обетования,

относящиеся к Израилю как к народу, династии, земле, городу и горе, представляют собой не завершенные, изолированные обещания (33) ради Израиля, а неотъемлемую часть Божьего динамичного плана спасения мира и рода человеческого. Такой вселенский план раскрывает Ветхий Завет. Его можно увидеть, используя диахронический, перспективный подход, сосредоточивающий внимание на хронологической последовательности ветхозаветных пророчеств.

В наше время такой индуктивный подход к исследованию Ветхого Завета продемонстрировал Уолтер Ч. Кайзер в своей академической работе «*Toward an Old Testament Theology*» (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1978). Он делает вывод о том, что центром Ветхого Завета как органичного целого является Божье обетование благословить все народы через семя Авраама, что также обобщается в трехсоставной формуле: «Я буду твоим Богом, и ты будешь Моим народом, и Я буду обитать среди тебя» (с. 12,32-35). Этот всеобъемлющий, четко сформулированный план Божий, Его обетование и есть центр динамичного откровения всех заветов Израиля. Совершенно очевидно, что план этот - не «абстрактный Божественный жезл», распростертый над текстами Ветхого Завета, но он представляет собой такую «модель для неизменного нормативного стандарта, с помощью которой можно судить тот день и все остальные дни, прибегая к мерилу, которое претендует на то, что оно налагается Богом и на библейского автора, и на всех его последующих читателей временно» (с.14).

Кайзер демонстрирует, что мессианское обетование является центром всех заветов, заключенных между Богом и человеком от самого начала. Новозаветные авторы признавали, что Христос есть совершенное исполнение данных Богом обетований патриархам и Израилю. Павел обобщает все мессианское упование в одном определенном обетовании:

«И ныне я стою пред судом за надежду на обетование, данное от Бога нашим отцам, которого исполнение надеются увидеть наши двенадцать колен, усердно служа Богу день и ночь: за сию-то надежду, царь Агриппа. обвиняют меня Иудеи» (Деян.26:6-7).

«И мы благовествуем вам, что обетование, данное отцам, Бог исполнил нам, детям их, воскресив Иисуса» (Деян.13:32). (34)

«Если же вы Христовы, то вы семя Авраамово и по обетованию наследники» (Гал.3:29).

Христос является целью миссии Авраама и Израиля. Христос пришел для того, чтобы искупить мир и род человеческий в целом. Спасение идет от евреев, но не только для евреев.

«Но Писание всех заключило под грехом, дабы обетование верующим было по вере в Иисуса Христа» (Гал.3:22).

Новый Завет акцентирует ту истину, что Бог исполнил данное Аврааму обещание в Иисусе из Назарета и возобновил Свой завет с Израилем через Иисуса Христа в «лучшем завете» (Евр.7:22), явив «лучшую надежду» (Евр.7:19) для всех верующих во Христа израильтян и язычников (Евр.8). Таким образом, Новый Завет свидетельствует о фундаментальном исполнении ветхозаветного обетования в Мессии Иисусе. Это окрашено словами апостола Павла: «Ибо все обетования Божии в Нем [во Христе] "да"» (2Кор.1:20). По Павлу, всякое истолкование, которое концентрируется на Израиле как нации, на его земных и политических обетованиях завета, упускает реальную суть и богословский центр обетования Божьего. Без признания Иисуса Христа Ключом, Корнем и Центром всех заветов Божьих с Израилем (Откр.22:16) любое «буквальное» понимание древних Божьих заветов будет лишь трагическим заблуждением, а любое заявление, касающееся обещанных Израилю благословений, - предположением. «Доныне, когда они читают Моисея, покрывало лежит на сердце их; но когда обращаются к Господу, тогда это покрывало снимается» (2Кор.3:15-16). Без Христа или Духа любое применение завета Израиля лишь ожесточает сердце. «Буква убивает, а дух животворит» (2Кор.3:6). Лишь тогда, когда еврей принимает новозаветную весть о том, что Иисус есть Мессия пророчества, и принимает Христа в свое сердце как Господа и Спасителя, - лишь тогда исчезнет темная пелена, окутывающая Писания Ветхого Завета, и он сможет постичь буквальный смысл Писания, изначальную истину и намерение Ветхого Завета. Поэтому необходимо проводить фундаментальное различие между истинно буквальным истолкованием и буквализмом. Ключ к Ветхому Завету не рационалистический метод, или (35) принцип, будь то буквализм или аллегория, но Христос Иисус, Сын Божий, как о Нем засвидетельствовано в Новом Завете.

Христианский истолкователь Ветхого Завета обязан прежде всего читать еврейское Писание в свете Нового Завета как единое целое, поскольку Ветхий Завет истолковывается авторитетно, под Божественным вдохновением в Новом Завете - продолжении Божьей истории спасения. Историческое христианство всегда полагало, что Новый Завет является целью и исполнением Ветхого<sup>24</sup>. Г.Е.Лэдд представляет позицию многовековой Церкви, когда говорит: «Нашей отправной точкой должно быть то, как Новый Завет истолковывает Ветхий Завет»<sup>25</sup>. Ф.Ф.Брюс более конкретен: «Использование Ветхого Завета нашим Господом может прекрасно служить нам стандартом и моделью библейского истолкования; и христианам нужно непрестанно повторять себе, что часть нынешнего действия Святого Духа заключается в том, чтобы раскрыть Писание для них, подобно тому как это сделал воскресший Христос для учеников по дороге в Еммаус»<sup>26</sup>.

Проведенная в 1949 г. в Оксфорде конференция экуменических исследований приняла «Руководящие принципы для истолкования Библии». Среди других там есть и такая необходимая богословская предпосылка:

«Участники конференции согласились в том, что единство Ветхого и Нового Заветов обнаруживается не в естественно-историческом развитии и не в статическом сходстве, но в непрестанно протекающей искупительной деятельности Бога в истории одного народа, достигающей своего исполнения во Христе. Соответственно, для герменевтического метода определяющим принципом является интерпретация Ветхого Завета в свете полного откровения в Личности Иисуса Христа, Воплощенного Слова Божьего, из Которого проистекает полная тринитарная вера Церкви»<sup>27</sup>.

А вот что сказано о богословском истолковании текста после завершения грамматической и исторической экзегезы:

«Участники согласились, что при интерпретации ветхозаветного текста следует исследовать и раскрывать его, соотнося этот текст с откровением, данным Богом Израилю до этого и после этого. Далее истолкователь должен обратиться к Новому Завету для того, чтобы рассмотреть текст с этой точки зрения. В ходе (36) исследования возможны сужение значения ветхозаветного текста, а также его коррекция; в свете Нового Завета он может также раскрыть новый, более глубокий смысл, неведомый оригинальному автору. Участники конференции согласились в том, что новозаветный текст следует исследовать с учетом его контекста и того исторического фона, на котором он писался; затем нужно обратиться к Ветхому Завету для того, чтобы раскрыть его контекст в более раннем откровении Божьем. Вернувшись вновь к Новому Завету, исследователь теперь имеет возможность взглянуть на текст и исследовать его в свете всего евангельского повествования. Теперь наше понимание новозаветного текста может оказаться более глубоким благодаря уяснению ветхозаветного»<sup>28</sup>.

1 Lewis S. Chafer, «Dispensationalism», BSac 93 (1936): 448.

2 Daniel P. Fuller, «The Hermeneutics of Dispensationalism» (dissertation, Northern Baptist Theological Seminary, Chicago, Ill., 1957), p. 25.

3 Chafer, «Dispensationalism», pp. 406--407.

4 John F. Walvoord, The Revelation of Jesus Christ (Chicago: Moody Press, 1967), p. 103.

5 Charles C. Ryrie, Dispensationalism Today (Chicago: Moody Press, 1965), p. 97.

6 Там же, с. 96.

7 Там же, с. 158.

8 Там же.

9 Там же, с. 104.

10 Рири утверждает: «Как можно проверить все разнообразие истолкований, которое способно произвести человеческое воображение, если бы отсутствовал объективный стандарт, который обеспечивается принципом буквальности?» (Там же, с. 88).

11 Там же, с. 94.

- 12 «Цель сионизма заключается в том, чтобы создать для еврейского народа дом в Палестине, защищенный общественным законом» (Базельская программа всемирного еврейства, 1897). Декларация независимости государства Израиль (1948) заявляет о том, что Национальный Совет палестинских евреев и Всемирное сионистское движение совместно обращают «природные и исторические дары еврейского народа» к Палестине как к его родной земле, и говорит об их «великой борьбе за исполнение мечты поколений об искуплении Израиля». (37) См. F. H. Epp, *Whose Land is Palestine?*(Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1974), pp. 117, 191, 192.
- 13 См. S. Mowinckel, *He That Cometh* (Nashville, Tenn.: Abingdon Press, 1954), chapter 9, «The National Messiah».
- 14 G. E. Ladd, *Crucial Questions About the Kingdom of God* (Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1961), p. 115. Автор показывает, что даже умирающий Мессия в IV Езд,7:27-31 не имеет искупительного намерения. Также G. Scholem, *The Messianic Idea in Judaism* (New York: Schocken Book, 1974), pp. 17-18.
- 15 См. прекрасную монографию «Царство Божие» Г. Е. Лэдда в Baker's Dictionary of Theology, ed. E. F. Harrison (Grand Rapids, Mich.: Baker Book House, 1973). А также его *A Theology of the New Testament* (Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1974), chapter 4.
- 16 T. W. Manson, *The Servant Messiah* (Grand Rapids, Mich.: Baker Book House, 1977; reprint of 1953 ed.), гл. 1, специально рассматривающая природу мессианского упования в Псалмах Соломона (8 и 17).
- 17 Там же, с. 36, прим. 3.
- 18 Ladd, *Crucial Questions About the Kingdom of God*, p. 117.
- 19 См. R. Longenecker, *Biblical Exegesis in the Apostolic Period* (Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1977), главу 1 - «Еврейская герменевтика в первом веке» в отношении некоторых примеров «сверхбуквализма». Буквалистское истолкование «рассматривалось как основа для всех дальнейших экзегетических исследований» (с. 29). Ср. также Ramm, *Protestant Biblical Interpretation* с. 45-48, который делает следующий вывод: «Из раввинистической экзегезы можно извлечь следующий основной вывод: буквализм несет негативные последствия. В ослеплении буквой Писания был утрачен истинный его смысл» (с. 48). Ср. G.F. Moore, *Judaism* (Cambridge: Harvard University Press, 1932), vol. 1, p. 248.
- 20 См. G. F. Hasel, «The Problem of the Center in the OT Theology Debate», *ZAW* 86 (1974): 65-82.
- 21 Крайний буквализм в истолковании Исх.16:29 встречается в рассказе Иосифа Флавия о том, что по субботам ессеи даже отказывались «переставлять сосуды с места на место» (Wars II, 8, 9 [Josephus, *Complete Works*, trans. W. Wbiston (Grand Rapids, Mich.: Kregel Publ., 1966)]).
- 22 См. F. F. Bruce, *Biblical Exegesis in the Qumran Texts* (Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1959), pp. 9f., 15-17. (38)
- 23 См. H. K. LaRondelle, *Perfection and Perfectionism*, Andrews University Monographs, Studies in Religion, Vol. 3, 3d ed. (Berrien Springs, Mich.: Andrews University Press, 1979), pp. 272-275.
- 24 Новейшую официальную точку зрения Римско-католической церкви о прогрессирующем единстве обоих Заветов см. в *The Documents of Vatican II*, W. M. Abbott and J. Gallagher, eds. (New York: Guild Press, 1966), гл. 4, пар. 16.
- 25 Ladd, *Crucial Questions About the Kingdom of God*, p. 139. См. также его *The Last Things* (Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1978), pp. 18. 19.
- 26 F. F. Bruce in Baker's Dictionary of Theology (1973), p. 293.
- 27 G. Ernest Wright, «The Problem of Archaizing Ourselves», *Interpretation* 3 (1949): 457f.
- 28 Wright, «The Problem of Archaizing Ourselves», *Interpretation* 3 (1949): 458. (39)

## Глава 3. Буквальное и аллегорическое истолкования

Нам следует насколько возможно точно дать определение тому, что же мы понимаем под применяемыми нами богословскими терминами. Такие термины, как «буквализм», «аллегория», «аллегорический», каждое из течений использует не в одном и том же смысле. Это вызывает затруднения в передаче идей.

### Буквальное истолкование

Прежде всего, что означает «буквальное» истолкование, или «буквализм»? Диспенсационалисты определяют это как «придание языку его разумного и правильного значения» или как «естественное, буквальное, правильное значение, подразумеваемое в предсказании» (Чейфер)<sup>1</sup>; как «буквальное, обычное или очевидное значение» (Рири)<sup>2</sup>, «первичное, обычное, нормальное, буквальное значение» (Д. Купер, согласно тому, как он цитируется и принимается Халом Линдсеем)<sup>3</sup>.

Но в этих определениях подразумевается скрытая исходная предпосылка, имеющая аксиоматичное и основополагающее значение для диспенсационализма, то есть, что буквальное истолкование ветхозаветного пророчества «требует» идентичного или абсолютно буквального исполнения. Дж. Д. Пентакост заявляет: «Согласно установившимся принципам интерпретации, завет, заключенный с Давидом, требует буквального исполнения. Это означает, что Христос должен вечно править на престоле Давида на земле над народом Давида»<sup>4</sup>. Такой вывод может казаться состоятельным лишь в том случае, если Ветхий Завет (40) рассматривается сам по себе, вне связи с Новым Заветом. Христианский же истолкователь самой своей верой во Христа обязан признавать Новый Завет в качестве авторитетного истолкования обетований Ветхого Завета. И здесь мы уже видим что для христианина масштабы истолкования библейских пророчеств выходят за рамки ветхозаветной экзегезы. Этот принцип означает также, что христианский истолкователь должен исследовать Библию во всем ее единстве, изучая модели обетования и их исполнения во взаимосвязи двух Заветов.

Исследователь евангелического направления Б. Рамм называет термин «буквализм» двусмысленным, поскольку для некоторых людей он имеет столь же негативное значение, как и слово «буквоедство». Поэтому он проводит различие между буквализмом и «буквальным» истолкованием, определяя «буквальное» согласно словарю Вебстера как «привычное, обычное, социально признанное значение» слов<sup>5</sup>. Он называет буквальный метод «историко-грамматическим», или «филологическим», методом. Он нацелен на одну лишь экзегезу, на «раскрытие изначального значения и смысла текста»<sup>6</sup> в свете той ситуации, в которой он был написан; он не включает в себя область применения и исполнения содержания текста. Это различие между применением и экзегезой является чрезвычайно существенным, поскольку они не обязательно полностью идентичны.

Слова в Писании предназначаются не для того, чтобы нести самостоятельное значение, но чтобы выступать в качестве инструмента для передачи значения или вести. Слова и их значения не всегда синонимичны, что ясно демонстрируют образные обороты речи или символический язык. Поэтому здесь важно «понимать значение Библии буквально. Наше сознание должно быть связано Словом Божиим!.. Именно поэтому мы должны стремиться уяснить значение этого Слова»<sup>7</sup>. Буквальное или обычное истолкование признает поэтический символизм в своей попытке «придать Писанию его изначальный, Богом заложенный смысл», «который Он желал придать библейским текстам в то время, когда они писались по Его вдохновению»<sup>8</sup>. (41)

Буквальное, или филологическое, истолкование не оценивает литературную сторону текста полностью. Но буквальная экзегеза должна всегда служить отправной точкой, как в библейской, так и во внебиблейской литературе. Любые вторичные значения документов - речевые приемы, аллегории, типы, притчи и т. д. - обнаруживают свое исходное значение на буквальном уровне языка. Буквальное истолкование определит особый характер каждого жанра или типа литературы, с которым оно имеет дело.

По Рамму, «буквальное» истолкование Писания занимает независимое положение между крайними позициями буквализма и аллегии (или неконтролируемого аллегорического метода). Он не принимает ту позицию диспенсационалистов, согласно которой буквальное истолкование предсказаний Ветхого Завета требует также и буквального исполнения. Он поясняет: «Используя слово "буквальный", мы подразумеваем его значение в филологическом смысле»<sup>9</sup>. В этом отношении нет каких-либо различий между диспенсационалистами и евангеликалами. «Реальная проблема, с которой сталкиваются евангеликалы в сфере

пророческого истолкования, заключается в следующем: можно ли истолковывать пророческую литературу, используя общий метод грамматической экзегезы, или необходим некий особый принцип?»<sup>10</sup>. Этот «особый принцип» евангеликалы обычно называют «богословским истолкованием». Эти исследователи утверждают, что для того, чтобы сохранить богословское единство и духовное измерение обоих Заветов, абсолютно необходимо дополнить обычные грамматическое и историческое толкования третьим (богословским толкованием). Л. Беркхоф называет это богословское измерение «более глубоким смыслом Писания»<sup>11</sup>, который является не вторым смыслом, добавленным к грамматическому значению, но истинным смыслом Писания. Он утверждает:

«Истинный смысл Писания далеко не всегда лежит на поверхности. Нет истины в утверждении о том, будто намерение вторичных авторов (первичным же является Бог), выявляемое грамматико-историческим методом, всегда исчерпывает смысл Писания и представляет во всей Его полноте значение вдохновенных Святым Духом слов»<sup>12</sup>. (42)

Другие библейские исследователи также подчеркивают, что «экзегеза, не включающая теологию текста, является незаконченной экзегезой»<sup>13</sup> и что даже сами пророки Израиля пытались уяснить собственные предсказания (1Петр.1:10-11), признавая непонимание своих видений (Дан.8:27, Зах.4:13) или слов (Дан.12:8)<sup>14</sup>. Иными словами, грамматико-исторической экзегезы недостаточно для истолкования Священного Писания, необходима также богословская экзегеза<sup>15</sup>.

Диспенсационализм же категорически отвергает такой «богословский» принцип герменевтики, поскольку он позволил бы соединить воедино Израиль и Церковь, поставив небуквальное применение рядом с буквальной экзегезой ветхозаветного пророческого Писания. Нам следует, однако, принять во внимание то, что «идентичность фразы (в новозаветных цитатах ветхозаветных пророчеств) не обязательно подразумевает абсолютную идентичность значения»<sup>16</sup>.

Диспенсационализм не желает отрицать единство Писания, но исходит из иной предпосылки. Не план спасения, но «слава Божья является руководящим принципом при его истолковании»<sup>17</sup>. Исходя из примата этого доксологического принципа с его отдельными целями для Израиля и Церкви, диспенсационалисты обвиняют всех других евангеликалов в «заблуждении, связанном с принижением важности буквального толкования» (Валвоорд), и даже в отходе от принципа буквализма, особенно в сфере пророческого истолкования.

Ч. И. Скофилд однозначно утверждает, что отдельные пророческие разделы Писания следует истолковывать и применять с абсолютным буквализмом: «Пророчествам не может быть придан духовный смысл, они всегда буквальны»<sup>18</sup>. Но такой абсолютный буквализм в пророческом истолковании неизбежно ведет к вынужденному истолкованию. Не только Израиль должен быть восстановлен как национальная теократия, но также и Едом, Моав и Аммон в таком случае должны быть восстановлены как нации, поскольку предсказание гласит: «На Едома и Моава наложат [израильтяне] руку свою, и дети Аммона будут (43) подданными им» (Ис.11:14). Подобный последовательный буквализм можно с полным на то основанием назвать «безумием буквализма»<sup>19</sup>. Историческая христианская позиция признает, что буквальная экзегеза Ветхого Завета допускает типологическое значение текста, как это было сделано Христом и Его апостолами в Новом Завете. Такая позиция признает Ветхий Завет как «христианскую книгу»<sup>20</sup>.

Диспенсациональный буквализм не допускает, что Иисус Христос мог предложить иную точку зрения для истолкования Ветхого Завета. Поэтому диспенсационализм в своей основе, ориентирован не на крест, а на Ветхий Завет.

### **Аллегорическое истолкование**

Мы не наблюдаем единого понимания среди христианских истолкователей в отношении значения и использования терминов «аллегория» и «аллегорический». Преобладающей является точка зрения, определяющая аллегорию как расширенную форму метафоры или речевого образа. Аллегорией называется рассказ, содержащий несколько точек сравнения. Вот некоторые библейские примеры: аллегории о старости в образе приходящего в упадок дома в Еккл.12:3-7; об Израиле как о лозе, принесенной из Египта, в Пс.79:9-15; о лжепророках в Израиле, построивших непрочные стены, в Исх.13:8-16<sup>22</sup>.

Христос использовал аллегории в Своих притчах о добром Пастыре в Ин.10:1-16 и о Лозе в Ин.15:1-8. Павел использует глубокую аллгорию о всеоружии христианина в Еф.6:11-17. Все они преднамеренно излагались как аллегории и признаны таковыми в качестве правомерного способа изложения истины.

Совершенно иная ситуация складывается, когда истолкователь придает иносказательный смысл совершенно очевидным историческим повествованиям в Библии. Подобный подход превращает само повествование в трамплин для изложения идеи, отличной от намерения библейского автора. Всякий раз, когда аллегорическое истолкование (44) произвольно превращает историческое повествование в поучение, излагающее духовную либо богословскую истину, подобный подход называется «аллегорией» в негативном смысле. Этот прием привносит в библейский текст такой смысл, которого там в действительности нет. Историк делает это исключительно с намерением обнаружить духовные истины глубокого значения и научить им. Аллегории широко использовались еврейскими истолкователями (особенно Филоном), отцами ранней христианской Церкви и средневековыми богословами-схоластами<sup>23</sup>. Б. Рамм отвергает подобный способ истолкования текста, ибо он предполагает «наличие многозначности смысла Писания. Смысловое единство Писания отвергает такую практику - как в древние времена, так и в современности»<sup>24</sup>.

Тем не менее Павел действительно аллегорически использует историю Сарры и Агари из Быт.21 в Гал.4.24-31 для того, чтобы «возвысить для своих читателей противопоставление между рабством и свободой»<sup>25</sup>. Павел сам объявляет в Гал.4:24, что он истолковывает повествование из Книги Бытие «аллегорически», или «иносказательно». В 1Кор.9:9 Павел дает аллегорическое истолкование юридического текста из Втор.25:4. Но даже с учетом общепризнанно редкого использования такого приема в Новом Завете имеющих примеров для нас достаточно, чтобы воздерживаться от попыток осуждать всякое аллегорическое истолкование исторического повествования или юридического текста. Павел говорит о том, что далее он прибегнет к иносказательному истолкованию, которое он строит на исторической истине конкретного повествования Книги Бытие, но не взамен ее. Аллегорическое истолкование как таковое не может быть названо «антиисторическим по своему характеру»<sup>26</sup>. Определяющими для этого приема служат не те отклонения, к которым прибегает Филон, но однородная (гомогенная) аллегория, остающаяся в своей основе гармоничной с общехристианскими доктринами.

Критика аллегорического метода должна, следовательно, сосредоточиться на неверном его использовании, когда утрачивается уважение к исторической реальности и форме (45) оригинального текста<sup>27</sup>. Если аллегоризация определяется как «истолкование текста через иное его значение, независимо от того, что это за значение»<sup>28</sup>, то невозможно установление нормы, или стандарта, с помощью которых можно было бы определить, какая аллегоризация является правомерной, а какая нет. Поэтому один исследователь выдвинул утверждение о том, что правомерное аллегорическое истолкование должно основываться на «истинной аналогии» между оригинальным значением и его применением в истолковании<sup>29</sup>. Такая аллегоризация предполагает наличие единства и непрерывности библейского откровения. Иными словами, внеправомочной аллегоризации нет ни органичной связи, ни аналогичной основы, ни гармонии между текстом Писания и мистическим «чем-то еще», с которым этот текст связывают. Аллегоризации Филона и раввинистические аллегоризации неправомочны, ибо они соотносят текст Писания с устными преданиями отцов. Иисус осудил подобную практику, упрекнув религиозные власти Своего времени в том, что они устранили заповедь Божью своим преданием (см.Мф.15:6). Подобным же образом неправомочны патристическая и средневековая аллегоризации, поскольку они пытались достичь невозможного: установить органичные отношения между библейским текстом и римско-католическими преданиями. Именно по этой причине как Лютер, так и Кальвин полностью отвергали метод аллегоризации в качестве приемлемого для себя принципа библейского истолкования. Реформаторы исходили из положения об органичной связи между Ветхим и Новым Заветами. Несмотря на различие в формах передачи благодати Божьей, оба Завета едины по своей сути оба учат спасению через Одного и Того же Посредника - Спасителя, оба содержат одно и то же упование, повествуя о связи с Одним и Тем же Богом завета, которая выражается одинаковыми словами: «Я буду твоим Богом, а ты будешь Моим народом».

В силу такого основополагающего единства во Христе и теологической аналогии, или соответствия, вполне правомерно истолкование Ветхого Завета через Новый. Поэтому некоторые исследователи не видят различия

(46) между аллегорическим истолкованием, если оно находится в гармонии с Писанием в целом и типологическим истолкованием. Тем не менее более верным представляется вывод о том, что изредка встречающаяся у Павла аллегоризация священного текста «покоится в рамках типологической конструкции и не является аллегорией в обычном еврейском или эллинистическом смысле»<sup>30</sup>. Аллегоризируя рассказ о Сарре и Агари (из Быт.21) в Гал.4:24-31, Павел указывает на богословское значение, представляющееся общим - аналогичной основой - как для ветхозаветных историй, так и для исторической ситуации современного Иерусалима (иудаизма) и Церкви.

Чему учит диспенсационализм относительно аллегорического истолкования? Он обвиняет недиспенсационалистов в аллегоризации истолкования пророчеств и, соответственно, в непоследовательности в использовании буквального истолкования Писания. Рири говорит: «По мнению диспенсационалиста, он применяет принцип буквального истолкования ко всему Писанию, включая пророчества, в то время как недиспенсационалист не применяет его к пророчеству»<sup>31</sup>.

Действительно ли верно, что диспенсационализм последовательно применяет свой принцип буквализма «ко всему Писанию»? Аннотации в «Толковой Библии Скофилда» часто демонстрируют использование аллегорического (иносказательного) и типологического истолкований в отношении ветхозаветного текста. Вот примеры, которые мы обнаруживаем в «Новой толковой Библии Скофилда» (1967). Вся Книга Песни Песней имеет тройственное истолкование: 1) как рассказ о любви Соломона и Суламифи; 2) «как *иносказательное откровение* о любви Божьей к Своему народу завета, Израилю, жене Господа (Ис.54:5-6; Иер.2:2)»; 3) «как *аллегория о любви Христа к Своей небесной невесте, Церкви* (2Кор.11:1-2; Еф.5:25-32)» (с.705; курсив мой).

Здесь диспенсационализм официально и открыто принимает принцип *аллегоризации* ветхозаветного повествования, даже книги в целом. В качестве оправдания аллегоризации всех восьми глав Книги Песни Песней (47) используется утверждение о том, что любовь небесного Жениха «символизована здесь через любовь Соломона» и следует «*аналогии брачных отношений*» (с.705; курсив мой). Таким образом, диспенсационализм все же признает аллегорическое истолкование целой ветхозаветной исторической книги на основе двойной аналогии: 1) между брачным заветом и заветом Божьим с Израилем; 2) между заветом Божьим с Израилем и любовью Христа к Его Церкви. Мы видим двойную аллегоризацию исторического рассказа о любви: во-первых, по отношению к Израилю; во-вторых, по отношению к Церкви Христовой. Приведенные ссылки на Писание подтверждают правомерность такого двойного аллегорического истолкования с точки зрения герменевтики. Но это означает признание наличия основополагающей богословской аналогии между старым и новым заветами, между Ветхим и Новым Заветом. Следовательно, они, с богословской точки зрения, не гетерогенны и различны, но гомогенны и сходны друг с другом .

«Новая толковая Библия Скофилда» аллегорически истолковывает и другие ветхозаветные тексты. Червленая веревка, привязанная Раав к окну своего дома в Иерихоне (Ис.Нав.2:21), истолковывается аллегорически поскольку ее красный цвет символизирует «безопасность, обретаемую через жертвоприношение (Евр.9:19-22)» (с.261). Большинство истолкователей отвергают такой подход как неправомерный. Переход Израиля через реку Иордан (Ис.Нав.3) рассматривается как «прообраз нашей смерти со Христом (Рим.6:3-4,6-11)» (с.261).

Истории Иосифа в Быт.37-45 придается духовный смысл, в силу наличия «многочисленных аналогий» между Иосифом и Христом, и делается вывод о том; что «Иосиф символизирует Христа» (с.53). Далее, египетская жена Иосифа Асенефа «символизирует Церковь» (с.59; Быт.41-45). Жена Исаака, Ревекка, рассматривается как «символ Церкви» (с.34).

В Книге Руфь Вооз «указывает на Христа; Руфь символизирует тех, кто входит в новую жизнь через доверие к Нему» (с.317). Ева, которую Адам назвал «женой», указывая на то, что она «взята от мужа» (Быт.2:23), получает (48) такое истолкование: «Жена - прообраз Церкви, невесты Христа (Еф.5:25-32)» (с.6).

Совершенно очевидно, что диспенсационализм постоянно признает христологические и экклезиологические прообразы в ветхозаветных повествованиях, обращаясь к Новому Завету за подтверждением<sup>32</sup>. В высшей степени примечательно то, что диспенсационализм признает христологически-эккезиологический принцип типологии и аллегоризации для истолкования Ветхого Завета, в то время как его собственная догматическая



аксиома объявляет, что Израиль и Церковь различны в самой своей основе и несочетаемы друг с другом. Поэтому он рассматривает Церковь Христову в качестве лишь промежуточного, временного феномена, относительно которого в Ветхом Завете нет ни предвидения, ни намерения. Диспенсационализм пытается найти гармонию между такой явной несовместимостью противоположных принципов (что Церковь Христова не предсказана в Ветхом Завете, но тем не менее Церковь отражена в Ветхом Завете прообразно) при помощи такого приема, как членение Писания на два отдельных пласта - исторический и пророческий - внутри Ветхого Завета, каждый из которых для своего истолкования требует использования различных принципов. Историю Израиля следует интерпретировать типологически и аллегорически, принимая во внимание Личность Христа и реальность Церкви. Пророчество Израиля должно истолковываться исключительно буквально, на основе принципа буквализма, который отказывается признавать какой бы то ни было тип или прообраз Церкви. Утверждая о приверженности принципу буквализма, диспенсационалисты подтверждают свою непоследовательность<sup>33</sup>. Диспенсационализм оперирует двумя фундаментально различными правилами истолкования Ветхого Завета: христологически-экклезиологическим принципом на основе новозаветного авторитета для исторической части и принципом буквализма для пророческих разделов, который изначально отвергает христологически-экклезиологическое исполнение.

В чем причина столь непоследовательной и противоречивой двойной герменевтики Ветхого Завета в (49) диспенсационализме? В чем причина такого (отрицающего авторитет Нового Завета) буквализма в истолковании еврейских пророчеств? Она кроется в свойственной лишь диспенсационализму точке зрения на откровение и богодухновенность еврейских пророчеств: «Пророчество есть заранее написанная история»<sup>34</sup> или, говоря словами Ч. И. Скофилда: «Исторические повествования Писания обладают аллегорической, или духовной, значимостью... [В пророческих же разделах Писания] мы достигаем абсолютной буквальности»<sup>35</sup>.

Здесь перед нами откровенное признание того, что принцип буквализма применяется диспенсационалистами не последовательно «ко всему Писанию», как утверждал Рири, но лишь к избранной части Писания: к пророчеству. Чем же обосновывается такой переход к абсолютному буквализму в сфере исполнения каждого пророческого слова в Ветхом Завете? Используется ли здесь двойная герменевтика, которой учит Новый Завет?

Диспенсационализм признает наличие органичной богословской связи между ветхозаветной историей Израиля (личности, искупительные события и т. д. как прообразы Церкви) и Церковью Христовой, но одновременно отрицает такую органичную связь между пророчествами Израиля и Церковью. Провозглашается следующий принцип: «Завет Давида требует буквального исполнения. Это означает, что Христос должен вечно править на престоле Давида над народом Давида»<sup>36</sup>. Перенос этого завета на нынешнее мессианское правление Христа над Церковью со Своего небесного престола благодати (ср. Деян.2:30-36; 1Кор.15:25; Еф.1:20-23) отвергается диспенсационалистами как аллегоризация текста или неприемлемая для пророческого истолкования герменевтика. Для исторических и поэтических книг Ветхого Завета аллегорический и типологический методы уместны, поскольку имеется признанная аналогичная основа. Но для пророческого истолкования этот новозаветный метод резко отвергается, поскольку здесь, как предполагается, отсутствует аналогичная основа между Израилем и Церковью. Диспенсационализм не может признать наличия органичной связи между пророчеством и христианской Церковью. Последствия (50) диспенсационального буквализма можно вкратце обобщить следующим образом:

«Слова Павла должны быть истолкованы таким образом, чтобы это не противоречило надеждам и претензиям сионистов! Нынешний славный век проповедования Евангелия благодати Божьей всякой твари следует рассматривать лишь как временный перерыв в ветхозаветном плане прославления Израиля»<sup>37</sup>.

Следовательно, возникает вопрос: действительно ли Новый Завет применяет христологический типологический метод лишь для исторических разделов Ветхого Завета и переключается на метод «абсолютного буквализма» для истолкования пророческих разделов Ветхого Завета? Каким образом истолковывает Новый Завет пророческие перспективы Авраамова, Моисеева и Давидава заветов? Лишь получив верный ответ на эти вопросы, можно обрести «объективный стандарт», позволяющий судить, уместна ли двойная герменевтика диспенсационализма или она спекулятивна и представляет собой

современное построение, превозносящее свой внебиблейский канон истолкования над авторитетом Нового Завета.

В заключение скажем, что мы признаем ценность грамматико-исторического и богословского принципов экзегезы для истолкования всего Писания. Признавая принципы прогрессирующего откровения, в частности между ветхозаветными пророками и новозаветным свидетельством Иисуса Христа (Евр.1:1-2; Ин.1:7-18), мы принимаем органичное единство обоих Заветов. Из этого вытекает, что окончательное значение любой части Писания, включая пророческие его части, определяется всем Писанием в целом. Этот классический протестантский принцип герменевтики, известный под названием *sola Scriptura* (только Писание), принимается в качестве аксиомы веры всеми консервативными евангелическими христианами<sup>38</sup>.

<sup>1</sup> L. S. Chafer, *Systematic Theology* (Dallas: Dallas Seminary Press, 1947), vol. 4, pp. 259, 288.

<sup>2</sup> Ryrie, *Dispensationalist Today*, p. 96. (51)

<sup>3</sup> Hal Lindsey, *The Late Great Planet Earth* (New York: Bantam, 1973), p. 40; цит. по: David Cooper, *When God's Armies Meet: the Almighty in the Land of Israel*.

<sup>4</sup> J. D. Pentecost, *Things to Come* (Findlay, Ohio: Dunham Pub. Co., 1961), p. 112.

<sup>5</sup> Ramm, *Protestant Biblical Interpretation*, pp. 114, 119f.

<sup>6</sup> Там же, с. 115.

<sup>7</sup> R. H. Stein, *The Method and Message of Jesus' Teachings* (Philadelphia: Westminster Press, 1978), p. 10.

<sup>8</sup> J. Barton Payne, *Encyclopedia of Biblical Prophecy* (New York: Harper and Row, 1973), p. 43.

<sup>9</sup> Ramm, *Protestant Biblical Interpretation*, p. 241.

<sup>10</sup> Там же, с. 244 (курсив Б. Рамма).

<sup>11</sup> См. L. Berkhof, *Principles of Biblical Interpretation* (Grand Rapids, Mich.: Baker Book House, 1964), chapter 7, pp. 133-166. Цитата на стр. 134.

<sup>12</sup> Там же, с. 59, 60.

<sup>13</sup> J. Bright, *The Authority of the Old Testament* (Grand Rapids, Mich.: Baker Book House, 1977), p. 171.

<sup>14</sup> Payne, *Encyclopedia of Biblical Prophecy*, p. 5; cf. p. 45.

<sup>15</sup> F. F. Bruce in *Baker's Dictionary of Theology*, p. 293.

<sup>16</sup> R. V. Girdlestone, *A Systematic Guide to Biblical Prophecy* (Grand Rapids, Mich.: Kregel, 1955), p. 87.

<sup>17</sup> Ryrie, *Dispensationalist Today*, p. 102.

<sup>18</sup> C. V. Bass, *Backgrounds of Dispensationalism* (Grand Rapids, Mich.: Baker, 1977; reprint of 1960), p. 150.

<sup>19</sup> A. V. Davidson, *Old Testament Prophecy* (Edinburgh: T. & T. Clarke, 1905), p. 476.

<sup>20</sup> Ramm, *Protestant Biblical Interpretation*, p. 258.

<sup>21</sup> См. Bass, *Backgrounds of Dispensationalism*, p. 151.

<sup>22</sup> См. M. S. Телупу, *Biblical Hermeneutics* (New York: Eaton & Mains, 1890), pp. 214ff.

<sup>23</sup> См. примеры раввина Акибы, который верил в такой принцип истолкования, согласно которому в каждой букве Писания следует искать Мистический смысл, в работе F. W. Farrar, *History of Interpretation* (New York: E. P. Dutton, 1886), pp. 71-77; относительно аллегоризирования Филона см. с. 139-152; о схоластицизме - с. 266-274.

<sup>24</sup> Ramm, *Protestant Biblical Interpretation*, p. 111, 223. (52)

<sup>25</sup> A. V. Michelson, *Interpreting the Bible* (Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1963), p. 231.

<sup>26</sup> См. J. Вап, *Old and New in Interpretation* (New York: Harper and Row, 1966); pp. 103ff. Согласно его утверждению, аллегорическое истолкование в своей основе не отличается от типологического истолкования внутри Нового Завета. См. также P. F. Bruce в *Baker's Dictionary of Theology* (1973), p. 293: «Одной из форм аллегоризации является типологическое истолкование ...»

<sup>27</sup> Barr, *Old and New in Interpretation*, pp. 115-117. См. также C. H. Dodd, *The Bible Today* (Cambridge: Cambridge University Press, 1946), p. 16; C. H. Dodd, *The Old Testament in the New* (Philadelphia: Fortress Press, Facet Books BS 3, 1971), pp. 5-8.

<sup>28</sup> H. A. Wolfson, *Philo*, vol. 1 (Cambridge: Harvard University Press, 1947), p. 134.

<sup>29</sup> P. K. Jewett, «Concerning the Allegorical Interpretation of Scripture», *WTJ* 17 (1954): 1-20.

<sup>30</sup> E. E. Ellis, *The Pauline Use of the Old Testament* (Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1957), p. 127.

<sup>31</sup> Ryrie, *Dispensationalist Today*, p. 90.

<sup>32</sup> Определение диспенсационалистами библейского типа, основанное на «исключительном новозаветном авторитете»). см. в Библии Скофилда, с. 6.

<sup>33</sup> О. т. АШо, *Prophecy and the Church* (Philadelphia: Presbyterian and Reformed Pub. Co., 1974; reprint of 1947), p. 21.

<sup>34</sup> А. С. Gaebelien, *The Prophet Daniel*, pp. 1, 166; цит. по: Allis, *Prophecy and the Church*, p. 26.

<sup>35</sup> *Scott's Bible Correspondence Course* (Chicago: Moody Bible Institute), pp. 45-46, цит. по: Bass, *Backgrounds to Dispensationalism*, p. 150.

<sup>36</sup> *Pentecost, Things to Come*, p. 112. Более библейское истолкование см. в G. E. Ladd's, *The Last Things*, pp. 17-18.

<sup>37</sup> Allis, *Prophecy and the Church*, p. 50.

<sup>38</sup> В. Ramm, *Protestant Biblical Interpretation*, p. 105: «Все Священное Писание является контекстом и наставлением для понимания отдельных текстов Писания». J. W. Wenham, *Christ and the Bible* (Downers Grove, Ill.: Inter-Varsity Press, 1973), p. 10: «Как в случае с Библией, так и в случае с природой части следует понимать через целое, а не целое через части. Богом созданная теология требует такой методологии, в центре которой находится Он Сам». С. С. Ryrie, *The (53) Basis of the Premillennial Faith* (Neptune, N. J.: Loiseaux Brothers, 1966), p. 37: «Она (аналогия веры в Писании) не ТОЛЬКО использует параллельные тексты в Писании, но также и регулирует истолкование каждого текста в соответствии с общим направлением открываемой истины ... Применение этого принципа герменевтики означает согласование всей Библии». Что касается позиции адвентистов седьмого дня относительно *sola Scriptura*, см. L. E. Froom, *Movement of Destiny* (Washington, O. C.: Review and Herald Pub. Assn., 1971), chapter 5. (54)

## Глава 4. Типологическое истолкование.

Типологическое истолкование отличается как от грамматики исторического метода, так и от аллегорического подхода. Грамматикоисторическая экзегеза концентрируется исключительно на одном периоде времени, принимая его в качестве контекста Писания. Следует, однако, задать вопрос о том, насколько полно может определять оригинальная историческая ситуация смысл ветхозаветного события или пророчества. Зачастую смысл отдельных событий можно полностью уяснить лишь в свете вызванных ими последствий в последующей истории.

Изначально вера Израиля в Яхве как Всевышнего Господа истории содержала в своей основе надежду на будущее (Быт.3:15; 12:2-3). Эта надежда концентрировалась не на национальном возвышении и материальном процветании как таковых, но на грядущем присутствии Бога во славе среди Израиля (Ис.40:5) и на Его окончательном вмешательстве с целью восстановления рая, утраченного для Его народа и для всей земли (Ис.2:9;52; Пс.2:45; 1). Упование Израиля покоилось на обетовании грядущего Царства Божьего: «Воцарился Бог твой!» (Ис.52:7). Среди всех других народов Востока лишь в Израиле появилась эсхатология, упование, в котором Бог постепенно раскрывал Свое обетование, исправлял ложные националистические надежды и непрестанно демонстрировал, что Царство Его куда шире, чем концепция Израиля о нем, указывая на будущее исполнение, которое превзойдет все земные ожидания Израиля (Ис.64:4; Ср. 1Кор.2:9)<sup>1</sup>. В своем общинном служении Израиль воспевал Бога как Спасителя и (55) Надежду мира: «Боже, Спаситель наш, упование всех концов земли и находящихся в море далеко» (77с. 64:6; ср. Втор.7:9-10; Ис.2:1-4).

Как только Иисус из Назарета родился и был посвящен Богу в Иерусалимском храме, некто Симеон, «чающий утешения Израиля», взял младенца Иисуса на руки и восславил Бога:

«Ныне отпускаешь раба Твоего, Владыко, по слову Твоему, с миром; ибо видели очи мои спасение Твое, которое Ты уготовал пред лицом всех народов, свет к просвещению язычников, и славу народа Твоего Израиля» (Лк.2:29-32).

Первые христиане евреи верили в то, что Иисус был предсказанным пророчествами Мессией, целью и исполнением ветхозаветного обетования. Новый Завет явился плодом их убеждения, что Бог исполнил Свое обетование во Христе Иисусе (2Кор.1:20). Пришествие царя из рода Давида и излитие Духа Божьего, в соответствии с пророческим обетованием для последних дней (Иоил.2:28 и далее; Ис.32:15; Зах.12:10), для апостолов означало, что настал конец старому веку (1Кор.10:11) и отныне началась предсказанная эра мессианского правления, или «последние дни» (Деян.2:16 и далее). Апостолами владело глубокое ощущение драматического единства спасающей деятельности Божьей для Израиля в прошлом (избавления из египетского и вавилонского плена), воскресения и правления Христа в настоящем. Они начали читать весь Ветхий Завет в новом свете — в свете его исполнения в Иисусе Христе и Его Израиле. Для ранних христиан Христос и Его Церковь стали полным историческим контекстом Ветхого Завета! Посредством Духа Божьего глаза апостолов раскрылись для смутно понимаемого значения ритуала святилища и искупительных актов истории Израиля. Новозаветные авторы под влиянием Божественного вдохновения раскрыли удивительные соответствия между искупительными деяниями Божьими в Ветхом Завете и спасением, обретенным ими в Иисусе Христе. Исследование таких исторических соответствий получило название *христианской типологии*.

Следующее описание можно считать весьма удачным определением библейского типа: (56)

«Тип — это установление, историческое событие или личность, назначенные Богом и действительно предвозвещающие некую истину, связанную с христианством»<sup>2</sup>.

Такое богословское определение проводит четкое разграничение между типологией и аллегорией тем, что библейские типы (прообразы) не вымышлены, но реальны и значимы в истории спасения Израиля, например, святилище, исход из Египта, Авраам и др.

Но каким образом становится очевидно, что перед нами типы, предвозвещающие Христа и Его спасение? Может быть, посредством некоторых удивительных свидетельств схожести и подобия с жизнью и деятельностью Иисуса Христа? Ч. Т. Фритч отвечает: «Нет! Типология не просто собирание всех соответствий между Ветхим и Новым Заветами, но скорее уяснение того подспудного процесса искупления и откровения,

который начинается в Ветхом Завете и находит свое исполнение в Новом»<sup>3</sup>. В качестве примера он упоминает, что «завет на Синае становится типом (прообразом) тех совершенных отношений завета между Богом и человеком во Христе, которые ясно изложены в новом завете — Иер.31». Иными словами, ветхозаветное установление, событие или личность становятся ясными и понимаемыми прообразами лишь в свете Христа и Его народа завета как образа (антитипа). Из этого вывода следует, что разделение Израиля и Церкви диспенсационалистами является насильственным буквализмом. Именно авторитет Нового Завета устанавливает Божественно предопределенную связь между прообразом и образом (типом и антитипом) и раскрывает предсказующую природу прообраза. Типология основана на христианском убеждении веры, что Иисус есть Мессия пророчеств Израиля и что Новый Завет есть живое продолжение и завершение еврейского Писания. Соответственно «наличие органичной связи между типом и антитипом является лишь одним из многочисленных свидетельств органичной связи между Ветхим и Новым Заветами»<sup>4</sup>.

Прежде всего нам следует выяснить вопрос о том, действительно ли Христос и новозаветные авторы мыслили типологически в принципе. Представляется очевидным, что (57) именно Сам Иисус ввел в иудаизм новую идею о том, что пришло время антитипов, Своими сенсационными утверждениями, что Его мессианская задача «больше» пророческой миссии Ионы (Мф.12:41); «больше» мудрости Соломоновой (Мф.12:42); больше, чем царство Давида (см. Мк.2:25-28). Он даже заявил: «Говорю вам, что здесь Тот, Кто больше храма» (Мф.12:6). В связи с этим Он объявил, что результатом Его жертвенной смерти будет «Кровь Моя нового завета, за многих изливаемая» (Мк. 14:24). Во всех этих изречениях Иисус представляет Себя как конечную реальность, на которую указывали все прообразы, символы и мессианские пророчества истории спасения Израиля. Рассматривая Себя в качестве образа священных храмовых ритуалов Израиля и его помазанников, Иисус объявил также об исполнении мессианского века (Лк.4:16-21), наступлении царства, или правления, Божьего (Мф.12:28) и об излитии Святого Духа (Лк.24:49; Деян.1:8); короче говоря, Он объявил о наступлении эсхатологического времени. Типологию Иисуса, равно как и пророчество Израиля, характеризует кульминационное ее исполнение в эсхатологическое время, в «последние дни» (см. Евр.1:1-2)<sup>5</sup>. Для Иисуса Его миссия исполнения еврейского Писания и исторических типов Израиля обладает как искупительной, так и эсхатологической значимостью.

Новозаветные авторы продолжили типологическое мышление Иисуса, обращаясь к Ветхому Завету в подтверждение своего апостольского поручения и евангельской миссии.

Новый Завет в целом в значительной мере характеризуется типологическим и эсхатологическим использованием Ветхого Завета на основе побуждения и наставления Святым Духом<sup>6</sup>. Хотя Л. Гоппельт и признает наличие различных линий, связующих Ветхий и Новый Заветы, он приходит к следующему выводу: «Среди различных путей, с помощью которых Новый Завет использует Ветхий Завет, типология стоит на первом месте в качестве его преобладающего и наиболее характерного способа истолкования»<sup>7</sup>. В посланиях Павла — особенно в Рим.5:12-19 и 1Кор.10:1-11 — и в Послании к Евреям Гоппельт отмечает (58) наи более очевидное и систематическое использование типологической модели. Одновременно он отмечает, что для Павла его богословие ветхозаветной истории определяется его опытом веры с восставшим и прославленным Христом Иисусом. Иными словами, полный смысл ветхозаветного Писания и его прообразов раскрывается и может быть уяснен лишь с позиции веры во Христа. Вот что говорит Павел о своих современниках евреях:

«Доныне, когда они читают Моисея, покрывало лежит на сердце их; но когда обращаются к Господу, тогда это покрывало снимается... потому что оно снимается Христом» (2Кор.3:15-16,14).

Общепризнанно, что Павел использует термин тюпос в исторически новом значении для типологии в Рим.5:14, где он называет Адама буквально «типом Того, Которому надлежит прийти». Павел истолковывает повествование Быт.3 о павшем Адаме в свете восставшего Христа и под вдохновением Святого Духа возвещает о типологической связи между Адамом и Христом. Это означает, что Адам выступает в качестве первичного прообраза будущего Адама, Христа Иисуса (см. 1Кор.15:45,47). Соответствие между Адамом и Христом носит антитетический характер, но тем не менее характеризуется одним основополагающим сходством: обе личности назначены Богом возглавлять род человеческий и прожили жизнь, имевшую решающее и вселенское значение для человечества. «Новая толковая Библия Скофилда» признает (в примечании к Быт.5:1): «Адам как плотский глава человечества (Лк.3:38) противопоставлен символически

Христу — духовному Главе нового творения». В то время как Адам вызвал вселенское падение человека в грех и смерть, победа Христа над сатаной предоставила человеку «тем более» (Рим.5:17), нежели утратил Адам: праведность (оправдание) и жизнь вечную (воскресение) (1Кор.15:22; Рим.5:17-19).

Помимо этого, Павел мыслит типологически, истолковывая Божьи деяния в прошлой истории Израиля в свете Христа и Его Церкви в 1Кор.10:1-11<sup>8</sup>. Впрочем, некоторые исследователи воспринимают этот текст Павла лишь в качестве нравственного увещания, в котором история Древнего Израиля используется исключительно как (59) предостерегающий «пример» для нравственного освящения Коринфской церкви. Действительно, верно то, что апостол пытается исправить фундаментальное непонимание коринфянами сути христианских таинств (крещения и Вечери Господней), используя в своем предостережении пример нравственного падения Израиля (1Кор.10:1-5). Тем не менее вся особая богословская значимость и эсхатологический смысл укоров Павла, обращенных к Коринфской церкви, будут утрачены, если лишить термины тюпой (1Кор.10:6) и тюпикос (1Кор.10:11) того богословского значения, которое сообщает Павел тюпос в своей типологии Рим.5:149. Павел помещает свои увещания в контекст мессианского века, используя более ранние провозвещения в Израиле некоей реальности, которая должна наступить во Христе Иисусе. К этому нацеленному в будущее измерению истории спасения Израиля Павел приходит никак не на основании изолированной экзегезы Ветхого Завета. С высоты своего положения апостола христианской Церкви Павел посредством Духа пророчества различил в событиях истории спасения Израиля прообразы эсхатологической общины Мессии, «описанные в наставление нам [Церкви], достигшим последних веков» (1Кор.10:11). Фактически для Павла «все это... описано» (1Кор.10:11) специально для Церкви, народа Божьего последнего времени.

Соответствия обнаруживаются прежде всего в значительной схожести между Божьими актами избавления и суда для Израиля и Церкви. Один и Тот же Святой Бог искупил и принял Израиль и Церковь. Павел называет Моисея и израильтян просто «отцами нашими» (1Кор.10:1). Этим выражается богословское единство между Израилем и Церковью. Оба они соучастники в искупительной и неослабевающей благодати Христовой (1Кор.10:4). Подобным же образом суд Божий над Израилем является предвозвещением Его суда над теми христианами, которые пренебрегают Его благодатью во Христе<sup>10</sup>.

Но новозаветная типология — это не просто аналогии или соответствия. Помимо сходства, это также мессианский прогресс, или интенсификация, и эсхатологическое (60) завершение. Нравственное увещание Павла, обращенное к Коринфской церкви, по своему содержанию шире, нежели сообщение о том, что Бог Израиля — Тот же нравственный Бог Церкви и что Он спасет и будет судить Церковь в соответствии со Своими деяниями в древнем Израиле (1Кор.10:6). Павел рассматривал искупительный исход Израиля в качестве модели или типа, который указывал «в отдаленном, скрытом и прообразном смысле» (П. Фейрберн)<sup>11</sup> на крест Христа. Благодаря тому, что Христос был принесен в жертву, будучи реальным Пасхальным Агнцем (1Кор.5:7), в «полноте времени» (Гал.4:4), все те, кто принимает Его жертвенную Кровь в свою жизнь, являются Израилем нового Исхода. Христос дал новозаветному народу Божьему новые таинства (крещение и Вечерю Господню) и определил ему паломничество с окончательным упокоением в Новом Иерусалиме (Евр.4).

Церковь, будучи эсхатологическим Израилем, со своим новым заветом, скрепленным Кровью Христа, является исполнением плана Божьего в отношении древнего Израиля. Новый завет имеет славу, далеко превосходящую славу старого завета (2Кор.3). Поскольку Божественная слава покинула старый храм (Мф.23:38), Церковь Христова стала живым храмом Божьим на земле (2Кор.3:16—18). Ныне, когда наступили «последние века» (1Кор.10:11), когда завершилось время символов и прообразов, мессианская община должна следовать за Христом как за Царем Израиля и повиноваться Его Слову (2Кор.7:1). Непослушание Израиля во время его паломничества через пустыню есть, согласно Евр. 4:11, «пример» (хюподейгма) для Церкви в ее паломничестве:

«Посему для народа Божия еще остается субботство... Итак постараемся войти в покой оный, чтобы кто по тому же примеру не впал в непокорность» (Евр.4:9,11).

Гоппельт делает вывод, что «под влиянием Павла тупос стал герменевтическим термином во всей Церкви»<sup>12</sup>. Он обращается к более позднему использованию термина антитипон в 1Петр.3:21. Петр буквально пишет, что крещение есть «образ» или «соответствие» избавлению Ноя от потопа. Поэтому из типологии Петра можно сделать **(61)** следующий вывод: «В таком случае, лишь в свете образа становится ясной вся значимость ветхозаветного прообраза. Поэтому можно сказать, что именно образ определяет сущность ветхозаветного прообраза, проясняя его глубинное, духовное значение»<sup>13</sup>. Иными словами, ключ к пониманию природы и сущности прообраза в Ветхом Завете следует искать в его новозаветном истолковании.

В дополнение к горизонтальной типологии Новый Завет вводит исключительно вертикальную типологию, в которой гора Сион, Иерусалим, скиния Израиля и левитское священство служат тенью или отражением небесных оригиналов (см. Евр.8:5; Деян.7:44 [ср. Исх.25:40]; Деян.12:22 [ср. Гал.4:26]). Послание к Евреям прямо связывает скинию Израиля с небесной спасающей деятельностью Христа. Основной раздел, Евр.8:1-10:18, поясняет, что нынешнее правление Христа как Первосвященника—Царя одесную Бога (Евр.8:1; 10:12) — есть преднамеренное эсхатологическое исполнение ветхозаветных типов и теней Израиля. Очевидным следствием такой прогрессии в истории спасения от старого века к мессианскому веку является прекращение полномочий левитского священства и закона, земных пожертвований и святилища, обещанного Давиду правления на земном престоле. Воскресением и вознесением Христа «вводится лучшая надежда, посредством которой мы приближаемся к Богу» (Евр.7:19). Христос раз и навсегда исполнил и «отменил» всю старую систему образов и теней (Евр.7:18; 10:9). Автор Послания к Евреям обращается прежде всего к христологическому исполнению уникального обетования, данного царю из потомков Давида в Пс.109:1 и 109:4:

«Сказал Господь Господу моему: седи одесную Меня, доколе положу врагов Твоих в подножие ног Твоих»; «Клялся Господь, и не раскается: Ты священник вовек по чину Мелхиседека».

Контекст стихов этого псалма указывает на то, что это Божественное обетование относилось прежде всего к правлению царя из династии Давида, на его земном престоле в Иерусалиме (ст. 2-3). Но и автор Послания к Евреям, и Петр переносят престол Давида с его земного места в Иерусалиме к престолу Божьему на небесах (Евр.1:3,13; 8:1; **(62)** 10:12-13; 12:1; Деян.2:36). Исполнившись Духом Божьим в исторический день Пятидесятницы, Петр провозгласил евреям в Иерусалиме:

«Итак твердо знай, весь дом Израилев, *что Бог соделал Господом и Христом Сего Иисуса, Которого вы распяли*» (Деян.2:36; курсив мой).

Титул «Господь» означает Всевышнего Правителя, а «Христос» означает Мессию или помазанника. Христос Иисус Своим вознесением на небеса вступил в Свое мессианское правление, воссев одесную Бога (Евр.1:13; Откр.3:21). И Он будет править, доколе не положит всех Своих врагов в подножие ног Своих (1 Кор. 15:25). Исследователи Нового Завета соглашаются в том, что небесная природа этого мессианского правления не предвещалась в Ветхом Завете. Там правление осуществляется из Иерусалима над Израилем (Пс.131:11). Но «в Новом Завете Его правление осуществляется с небес и является вселенским по своему масштабу»<sup>14</sup>. Совершенно очевидно, что автор Послания к Евреям понимал Пс.109 в ином и более высоком смысле, нежели ветхозаветный автор<sup>15</sup>. Удивительная истина о христологическом исполнении заключенного с Давидом завета представляет собой особую весть этого послания Павла. Христос, правящий со Своего престола благодати на небесах как мессианский Царь, являясь одновременно мессианским Первосвященником, — вот суть вертикальной типологии Послания к Евреям. Применение Новым Заветом Пс.109:1 к нынешнему правлению Христа считается фундаментально значимым для апостольского Евангелия<sup>16</sup>.

Вместо того чтобы учить «задержке» воцарения Христа на престоле Давида или предполагать наличие некоего промежутка между Пс.109:1 и 2, как это делают диспенсационисты<sup>17</sup>, Послание к Евреям заявляет, что Христос повелением Божьим начал исполнять заключенный с Давидом завет, взяв на Себя правление над Церковью и всеми властями, силами и ангелами. Царствуя с Божьего престола благодати (Евр.4:16) во всемогущей власти Божьей, Христос «может всегда спасать приходящих чрез Него к Богу, будучи всегда жив, чтобы ходатайствовать за них» (Евр.7:25). Уже в нынешнем веке «[Бог] *все покорил под (63) ноги Его...*» (Еф.1:20-22; курсив мой), поскольку Христос отныне восседает одесную Бога. Ныне Ему «покорились

Ангелы и власти и силы» (1Петр.3:22). Отделение престола Божьего от престола Давида, на котором восседает Христос<sup>18</sup>, представляет собой произвольное отделение Отца от Сына с одной лишь целью — утвердить догму о задержке царствования Христа до наступления тысячелетия. Уже в Ветхом Завете разделение престола Давида и престола Божьего рассматривалось как заблуждение, поскольку царственный потомок Давида был теократическим царем, восседавшим «на престоле царства Господня над Израилем» (1Пар.28:5. ср.1Пар.29:23; 2Пар.9:8). В своем вечном состоянии славы на земле престол Христа един с престолом Божьим (Откр.22:1,3).

Подобно тому как Авраам признал стоящего выше себя в священникецаре Мелхиседеке, потомки Авраама призваны Богом признать Того, Кто провозглашен Богом Перво священникомЦарем вовеки по чину Мелхиседекову (Евр. 5:5—10; 7). Этот СвященникЦарь удовлетворяет нужды Израиля, равно как и всех язычников, ибо Он свят, непорочен и «превознесен выше небес» (Евр. 7:26) и даже «воссел одесную престола величия на небесах» (Евр.8:1).

Вертикальная типология Послания к Евреям вовсе не предполагает, что введение эсхатологии нынешнего Христова священства и царствования является окончательным исполнением заключенного с Давидом завета. Автор непрестанно обращается к будущему, к апокалиптическому исполнению Царства Божьего, к пришествию Небесного града, к наступлению лучшего мира:

«Ибо не Ангелам Бог покорил *будущую вселенную*, о которой говорим». «Ибо не имеем здесь постоянного града, но *ищем будущегого*» (Евр.2:5; 11:10; 13:14; курсив мой).

Поэтому представляется верным настаивать на будущем исполнении Пс.109, относящемся к пришествию Христа и окончательному суду. Сам Христос применил обетование теократического правления из Пс.109 в апокалиптическом смысле, говоря об окончательном поражении врагов Божьих и Своем возвращении во славе (64) (см.Мф.25:31-33,41). Когда первосвященник Каиафа под клятвой потребовал от Христа засвидетельствовать, действительно ли Он обетованный Мессия, Иисус ответил:

«Ты сказал; даже сказываю вам: отныне узрите Сына Человеческого, сидящего одесную силы и грядущего на облаках небесных» (Мф.26:64; ср. Мк.14:62; Лк.22:69).

В этот серьезнейший момент Иисус объединил апокалиптического Сына Человеческого (из Дан.7:13-14) и Мессию из псалма Давида (Пс.109) в одной Личности, соединив обоих со Своим пришествием во славе с небес для того, чтобы судить мир. Таким образом, со Вторым пришествием Христа Пс.109 обретет свое окончательное, драматическое, космическое исполнение в спасении Церкви Христовой и уничтожении Его врагов.

Резюмируя, скажем, что типологическое изменение фундаментально как для восприятия Христом Его мессианских задач, так и для вести новозаветных авторов. Христианская типология — как в горизонтальном, так и в вертикальном ее аспектах — характеризуется исполнением прообразов Ветхого Завета искупительной деятельностью Христа в настоящем и надеждой на будущее окончательное установление Царства Христова во время последнего суда.

Основным мотивом в типологии Нового Завета выступает идея исполнения пророчеств в истории спасения<sup>19</sup>. Типология — это последовательность спасительных актов Божьих через Иисуса Христа. В основе ее лежит библейская предпосылка о том, что Бог всегда действует в соответствии с неизменяемыми принципами Своего святого характера и Своей воли (Чис.23:19; Мал.3:6)<sup>20</sup>. В Новом Завете типологию характеризует как историческое, так и богословское соответствие между образом и прообразом. Суть данного богословского соотношения состоит в том, что все прообразы Ветхого Завета богословски детерминированы своими особыми отношениями с Яхве — Богом Израиля, в то время как образы Нового Завета определяются своей связью с Иисусом Христом — Сыном Божьим. В силу того, что отношения завета с Богом устанавливаются исключительно через Христа, вся типология Нового Завета концентрируется и достигает своей кульминации во Христе. Поскольку (65) Христос исполняет и завершает ветхозаветную историю спасения, типология Нового Завета берет свое начало от Христа, концентрируется и завершается в Нем<sup>21</sup>.

Этот христологический акцент и эсхатологическая перспектива позволяют отличить типологию от любых случайных параллелей. Всякий раз, когда исторические личности, события или институты воспринимаются



как предвозвещение какоголибо аспекта служения Христова, в них просматриваются типологические отношения. Взаимосвязь типа и антитипа — это отношения, характеризуемые не простым повторением друг друга, но эсхатологическим завершением. Антитип, следовательно, является не просто дальнейшим развитием типа, но новым и уникальным деянием Божиим через Мессию. Поэтому антитип может даже в некотором смысле противопоставляться типу (например, культы, связанные с жертвоприношениями; Адам).

Гоппельт подчеркивал, что типологическое истолкование апостолов осуществлялось в свободе Святого Духа и не является научным, специальным герменевтическим методом, подобным историкофилологическому методу<sup>22</sup>.

Типология Нового Завета начинается не с истории или символических ритуалов Ветхого Завета, но с Иисуса и Его спасения. Начиная свое истолкование от Иисуса, доказавшего Своей жизнью, смертью и воскресением, что Он есть Мессия Израиля, апостолы далее обращались к ветхозаветным параллелям, а затем, ведомые Святым Духом, делали выводы относительно их богословской и нравственной значимости для Церкви Христовой.

Непрестанно ретроспективно обращаясь<sup>23</sup> к истории Израиля в свете Христа Иисуса, авторы Нового Завета стремятся показать, как соотносится искупительное деяние Божье во Христе со спасительными актами Божьими в прошлом (см. 1Петр.1:10-12). Если под экзегезой понимать исключительно установление истинного значения оригинального текста, как его замыслил человеческий автор, используя средства грамматикоисторического метода, то типологию нельзя считать методом экзегезы Ветхого Завета<sup>24</sup>. Типология представляет собой **(66)** богословско-христологическое истолкование ветхозаветной истории Новым Заветом, что выходит за рамки одной лишь экзегезы. Как сказал Франсис Фольке,

«ее (типологии) интересы шире, чем выяснение буквального смысла текста. Именно это мы и видим в Новом Завете, когда он воспринимает Христа как тему и исполнение всего Ветхого Завета, не ограничиваясь при этом одними лишь мессианскими пророчествами... Типологическое истолкование демонстрирует, что частичное и фрагментарное откровение в Ветхом Завете указывало на Христа... Типология привносит в Писание новое значение, прочитывая его в свете исполнения истории... Однако она не привносит новый принцип в содержание Писания — типология истолковывает деяния Бога, обращенные к людям, на основе буквального контекста, а затем указывает, каким образом Бог продемонстрировал те же отношения с людьми во Христе»<sup>25</sup>.

Типологическое истолкование Новым Заветом Ветхого предлагает, таким образом, основной ключ, позволяющий уяснить богословское единство Библии, и «помогает избежать той фрагментации, которая зачастую является результатом чисто историкограмматических исследований»<sup>26</sup>.

Типология вовсе не подразумевает принижение значения буквального или исторического истолкования Ветхого Завета. Она основывается на исторической экзегезе Ветхого Завета с целью более полного уяснения смысла (*sensus plenior*) искупительноисторических деяний Божьих для всего рода человеческого<sup>27</sup>. Можно также сказать, что типологическое значение представляет собой «достоверное продолжение буквального значения» Ветхого Завета, если принять во внимание, что типологическая экзегеза представляет собой «фундаментальную перспективу» учения Нового Завета (Дж. Данилу)<sup>28</sup>. Фома Аквинский сделал следующий проницательный анализ:

«Автором Священного Писания является Бог, во власти Которого изъяснять суть не только посредством слов — это способны делать и люди, — но равно же и посредством предметов. Следовательно, здесь, равно как и во всякой области знания (*scientia*), слова обладают значениями, но здесь, помимо того, предметы, словами обозначаемые, сами также обладают смыслом. Первый **(67)** смысл, каковым слова наделяют предметы, есть их смысл буквальный, или исторический. Значение же, которым предметы, обозначаемые словами, наделяют иные предметы, есть их духовное значение, каковое основывается на буквальном и предполагает его»<sup>29</sup>.

Мы подтверждаем, что истинное типологическое значение не подменяет буквальное значение слова в Писании, но раскрывает пророческий смысл предметов или событий, выражаемых словами Писания. Истинное типологическое истолкование Ветхого Завета не приводит к выявлению второго значения, или

аллегории, помимо значения буквального, но «прислушивается» к тому, «как историческое значение текста продолжает повествовать в ситуации Нового Завета» (Г. У. Вулф)<sup>30</sup>.

В своем поучительном исследовании Дональд А. Хаг нер утверждает:

«Для этих людей [новозаветных] типологические отношения были результатом замысла Божьего, согласно которому прообраз в некотором смысле "предсказывал" образ, а последний его "исполнял"... Отслеживание типологических соответствий представляет собой особый способ выявления *sensus plenior* в Ветхом Завете. То есть предполагается, что Ветхий Завет имеет смысл более полный, чем тот, который непосредственно виден глазу. Этот более полный смысл распознается лишь в свете Нового Завета»<sup>31</sup>.

Полный богословский смысл ветхозаветной истории Израиля может уяснить лишь тот, кто верует, что Иисус есть Мессия Израиля, что завет Божий с двенадцатью коленами Израиля исполнен и завершен — не отложен — в завете Христа с двенадцатью апостолами (2Кор.3; Евр.4). Мы согласны со взвешенным выводом Дэвида Л. Бейкера, что «верное понимание и использование Ветхого Завета зависит от Нового Завета, с другой же стороны, одно из первостепенных использований Ветхого Завета состоит в том, чтобы служить основой для верного понимания и использования Нового Завета»<sup>32</sup>.

### Ограниченность типов

В своей «Encyclopedia of Biblical Prophecy (Harper, 1973) Дж. Бартон Пейн учит, что библейские типы обладают (68) че тырьмя основными характеристиками: 1) тип должен иметь Божественное происхождение, например, Исх. 25:40; ср. Евр.8:5; 2) тип должен быть искупительного порядка, например, Зах.14:16, ср. Ин. 20:31; 3) тип должен быть символическим олицетворением, например, левитского священства и ритуала; 4) тип должен быть пророчеством в действии, например, Чис.21:9; ср. Ин.3:14; Кол.2:17; Евр.10:1 (см. с. 35-40). Короче говоря, тип — это «Божественное олицетворение будущего искупления» (с. 34).

Пейн приводит свыше пятидесяти библейских образов, отвечающих приведенным христологическим требованиям (перечислены на с. 671—672 его «Encyclopedia»), большинство из которых взято из ритуала святилища и культовых праздников Израиля. Несмотря на то, что их пред сказующий замысел понимался в то время лишь немногими израильтянами, такими, как Моисей (Исх.25:40), их символическая значимость относительно общего заместительного пути спасения и их функция как символа освящения Израиля перед Богом (Пс.50:8,17-18), «как представляется, хорошо понималась» святыми Ветхого Завета.

Полезно разграничение между символом и прообразом: «Символ — это факт, который учит нравственной истине. Прообраз — это факт, который учит нравственной истине и предсказывает некую фактическую реализацию этой истины»<sup>33</sup>. Остается вопрос, какие же есть средства контроля в библейской типологии, которые помогали бы избегать неподтвержденных гипотез и аллегорий?<sup>34</sup> Бернард Рамм подчеркивает, что типология Нового Завета сконцентрирована на великих фактах, связанных с Христом и Его искуплением, и на основополагающих нравственных, духовных истинах христианского опыта<sup>35</sup>. Новозаветная типология не имеет дела с преходящим и случайным, равно как и не учит полному соответствию или полной идентичности между типом и антитипом. Следовательно, следует признать наличие четко выраженных различий, существующих между типом и антитипом. Поэтому Рамм приходит к следующему выводу: «Типическая истина построена на сходстве. Одно из кардинальнейших заблуждений в типологии — воспринимать как типические элементы (69) расхождений в типе»<sup>36</sup>. Стремление христианина уяснить важнейшие слагаемые ветхозаветной истории спасения и четко отличать их от чисто внешних черт сходства требует большего, чем может предложить одна лишь историческая экзегеза. Раскрытие типологической модели между двумя Заветами требует просвещения и водительства Святого Духа.

Однако раскрытие новой типологической модели в Писании, посредством которой обновлялась бы и укреплялась наша надежда на апокалиптическое избавление Церкви Христовой, должно основываться на ясном авторитете Нового Завета<sup>37</sup>. Спасающие деяния Божьи в истории Израиля должны применяться новозаветным автором к будущему избавлению народа Христова посредством очевидных литературных аллюзий на Ветхий Завет и ясных аналогий богословской структуры с историей спасения Израиля.

## Диспенсационализм и типология

В диспенсационализме мы сталкиваемся с тем, что герменевтика буквализма признает христианскую типологию для некоторых избранных исторических частей Ветхого Завета. Но она внезапно отвергает всяческое типологическое применение завета Божьего с Израилем к новому завету Христа с Его Церковью, равно как и всякую идею о типологии в израильском пророчестве. Такой подход представляется произвольным и спекулятивным использованием типологии в рамках Ветхого Завета. Диспенсационалист Льюис С. Чейфер предлагает следующее объяснение своему признанию христианской типологии: «Вполне разумно предполагать, что, когда в Ветхом Завете речь идет о женитьбе человека, который сам является прообразом Христа, этот брак также может обладать типической значимостью»<sup>38</sup>. Далее он приводит множество примеров брачных союзов в Ветхом Завете, представляющих собой образы союза Христа с Церковью в Новом Завете, например: «Моисей — образ Христа-Спасителя. Сепфора, его жена, избранная из числа язычников, когда он был вдали от своих братьев, олицетворяет призвание Церкви в период между двумя пришествиями Христа»<sup>39</sup>. (70)

Трудно уяснить себе, каким образом может Чейфер одновременно придерживаться своего тезиса о том, что Церковь «совершенно не была предвидена и совершенно не связана с каким бы то ни было Божественным намерением, которое бы ей предшествовало или следовало бы за ней»<sup>40</sup>. Согласно «Новой толковой Библии Скофилда», образ представляет собой «избранную Богом иллюстрацию некой истины» (с.6; курсив мой). Если Ева, Ревекка, Сепфора, Авигея, Руфь и Суламифь — все признаются ветхозаветными типами новозаветной Церкви, «разумно» ли делать вывод о том, что Церковь Христова «не была предвидена» и «не связана» изначально с намерением Божьим? Далее, не столь же разумно было бы признать Израиль, народ завета Яхве, в качестве прообраза новозаветного народа Христа? Но здесь диспенсационализм внезапно вспоминает свой основополагающий герменевтический принцип буквализма — принцип, не применяемый к брачным союзам отдельных личностей в Ветхом Завете: «Но ни завет, ни пророчество не дают этому народу права небесного гражданства либо брачного союза со Христом»<sup>41</sup>.

Как можно оправдать такое суждение, принимая во внимание упование Авраама на небесный город и упование Израиля на лучшую, даже «небесную» страну (Евр.11:10,16)? Христос провозглашает, что Авраам, Исаак и Иаков вместе с многочисленными верующими из язычников обретут небесное гражданство в Царстве Божьем (Лк.13:28-29) или Царстве Небесном (Мф.8:11; ср. Евр.11:39-40).

Ничем также не оправдано и отрицание Чейфером брачного союза Израиля со Христом. Впервые, четыре ветхозаветных пророка описывают существующие между Яхве и Израилем отношения завета как отношения брачного союза: Осия (2:7,16,19,20), Исаия (54:5-8), Иеремия (3:8) и Иезекииль (16). Апостол Павел использует образ брачного союза, описывая отношения Христа со Своей Церковью: «Я обручил вас единому мужу, чтобы представить Христу чистою девою» (2Кор.11:2). (В английской Библии этот текст звучит так: «Я обещал вас единому мужу, Христу, дабы представить вас Ему чистою девою». — (71) Прим. пер.) «Новая толковая Библия Скофилда», однако, содержит следующий вывод: «Израиль будет за мною женой Господа (Ос.2:23); Церковь же — небесной невестой Агнца (Откр.19:7)» (с. 920). Такая точка зрения предполагает, что у Бога имеется две разные невесты в двух различных местах. Однако Скофилд следующим образом комментирует апокалиптическое видение Иоанна о Новом Иерусалиме, спускающемся с небес на землю: «Новый Иерусалим представляет собой вечную обитель для святых всех эпох и исполняет надежду Авраама на небесный город» (Евр.11:10-16; ср. Евр.12:22-24) (с. 1375). Разве этот комментарий не представляет собой признание того, что и искупленный Израиль, и искупленная Церковь будут объединены в одно стадо под одним Пастырем в одном месте (ср. Ин.10:14-16 и Ис.56:8)? Разве сочетание имен двенадцати колен и двенадцати апостолов, начертанных на воротах Нового Иерусалима, не отражает органичного единства духовного Израиля и духовных язычников во Христе (Откр. 21:12,14)?

Диспенсационализм справедливо отвергает лишнее исторического обоснования отождествление национального Израиля с новозаветной Церковью. Однако он из этого делает вывод, что Израиль и Церковь в своей основе отделены друг от друга различными целями и обетованиями. Диспенсационализм не обращается к вопросу о какойлибо типологической связи между Израилем Божьим и Церковью. Признавая мессианские типы Христа и Церкви в Ветхом Завете<sup>42</sup>, диспенсационализм отвергает старый завет как прообраз нового

завета и Израиль как прообраз Церкви. Истолкование Церкви как «нового духовного Израиля» является, по Рири, «искусственным типологическим истолкованием»<sup>43</sup>, поскольку оно противоречит принципу буквализма. Он заявляет: «Перенесение названия Израиль на верующих Церкви не подкреплено авторитетом Нового Завета... Верующие как группа людей не называются духовным Израилем»<sup>44</sup>.

Однако, резко возражая Скофилду и Рири, диспенсационалист Чарльз Ф. Бейкер утверждает, что Церковь Христа и апостолов (без Павла) есть Израиль, в котором (72) воплощается Церковь Нового Завета (Мф.16:18; 18:17; Деян.2:47), которую он называет «Церковью Царства» и полностью отделяет от «Церкви тела», созданной апостолом Павлом (Еф.3:9)<sup>45</sup>. Бейкер настаивает на том, что Церковь Царства (Мф.16:18) уже существовала ко времени дня Пятидесятницы в Деян.2, поскольку тысячи новых верующих лишь «присоединились» к Церкви Христовой (Деян.2:41,47). Христова Церковь Царства была «израильской экклесия пророчества», поскольку Павел, исполненный Святым Духом, объявил, «что все происходящее, относящееся к этой экклесия, было во исполнение всего, провозглашенного пророками от начала века» (Деян.3:21. Перевод с англ. текста Библии. - Прим. пер.)<sup>46</sup>. Мы всецело согласны с ответом Бейкера Рири. С другой же стороны, Бейкер и сам создает неоправданно резкое различие, отделяя Христову Церковь «Царства» от Павловой Церкви «тела»:

«Истина о теле Христовом была тайной, сокрывавшейся от всех ранее бывших веков и поколений (Еф.3:9), и поэтому по необходимости должна чемто отличаться от той, что была объектом всех пророческих провозвещений древности. Таким образом, с истинно диспенсациональной точки зрения, разделение следует сделать между израильской экклесия пророчества и экклесия тайны — телом Христовым. И ту, и другую мы обнаруживаем в книге под названием Новый Завет»<sup>47</sup>.

Подобные, характерные для диспенсационализма, разграничения и дилеммы есть результат ничем не оправданных умозаключений и буквализма, который упускает из виду богословскую типологию между Израилем Божиим и Церковью Христовой, существующую и осуществляющуюся в едином плане Божьем для всего человечества. Диспенсационализм функционирует под влиянием неполного использования мессианской типологии, признавая христологическое применение ветхозаветных типов, но отрицая и отвергая экклесиологическое применение миссии и поручения Израиля.

Типология Нового Завета не создает подобной дихотомии между Христом и Израилем Божиим. Центральная тема Евангелия Нового Завета и его пророческого упования (73) заключается в том, что Церковь Христова назначена исполнить то Божественное намерение, ради которого был избран Израиль: быть спасающим светом для язычников. Апостолы Павел и Варнава осознали свою евангельскую миссию и поручение, выраженные в Божьем призыве к Израилю (Деян.13:47; ср. Ис.49:6). Полный масштаб типологии Нового Завета можно обобщить следующими словами:

«Именно Иисус Христос представляет Собой прежде всего образ ветхозаветных прообразов; наряду с Ним мы можем также упомянуть апостольское поручение во 2Кор.3:7 и далее, таинства в 1Кор.10:1 и далее и опыт благодати и суда, переживаемый христианами как народом нового завета, как он отражен в 1Петр.1:5,9; Откр.1:6 и 1Кор.10:6. Все эти элементы являются не второстепенными и незначительными, но центральными в осуществлении спасения»<sup>48</sup>.

В библейской типологии образ — это не один лишь Христос, но Христос и Его народ, объединенные неразрывным, органичным единством в осуществлении намерения Божьего — спасения мира<sup>49</sup>.

### **Типология в пророческой эсхатологии**

Типологические соответствия были уже в принципе отмечены пророками Израиля, хотя те могли охватить всего лишь незначительную часть истории спасения в целом. Они писали свои предсказующие пророчества в убеждении, что совершенные Богом в прошлом деяния избавления и суда будут повторены в своей сути, ибо Бог остается верен Себе и Своему завету (Втор.7:9). Его деяния будут повторены в большем, вселенском масштабе и более славно, чем когда бы то ни было в прошлом<sup>50</sup>.

Пророки изображают будущее Царство Божье на земле, прибегая к мотивам и образам, в основе которых лежит совершенное творение Божье в Едеме (ср. Быт.2 с Ис.11:6-9; 35; 65:23-25; Иез.34:25-30; 36:35). Помимо

того, Исаия предсказывает грядущее избавление Израиля из ассирийско-вавилонского плена, используя образ нового и более великого исхода (Ис.43:16-19; 51:10-11; 52:11-75). Далее Исаия, Иеремия и Иезекииль предсказывают пришествие Мессии из рода Давида, который будет править Израилем и народами (74) в мире и праведности. Он будет царем, подобным Давиду, но куда более великим, чем Давид (Ис.9:1-7; 11:1-9; 55:1-5; Иер.23:5-6; 30:9; 33:14-18; Иез.34:23-31; 37:24-28). Кроме того, мы видим примеры типологического пророчества в Ветхом Завете в провозглашениях о пришествии нового Мелхиседека (Пс.109), нового Моисея (Втор.18:15-19), нового Илии (Мал.4:5), нового храма (Иез.41-48), нового завета (Иер.31:31-34) и воссоздании нового народа (Ис.65:17 и далее; 66:22; Иез.36:26; 37:11-14)<sup>51</sup>. Пророки Ветхого Завета непрестанно выражают свою надежду на будущее, используя деяния Божьи в прошлом, причем в своей славе они превзойдут все, происходившее в прошлом. Пророки обращаются к великим делам Божиим в прошлом, чтобы уверить Израиль в тех великих деяниях Божьих, которых следует ожидать в будущем. Поэтому ветхозаветные пророчества являются «одновременно и неразделимо мемориальными и предсказующими»<sup>52</sup>.

Обобщая сказанное, отметим, что в Ветхом Завете пророческое будущее характеризуется двумя аспектами: 1) в будущем действия Божьи будут определяться теми же принципами, на которых основывались Его действия в прошлом; 2) Его деяния будут совершаться через Мессию в беспрецедентном славном масштабе грядущего мессианского века.

Пророческое изображение будущего Царства Божьего средствами литературного стиля «типического» расширения прошлых деяний Божьих демонстрирует несостоятельность и недостаточность диспенсациональной герменевтики «абсолютной буквальности» (Скофилд) для пророческого истолкования. Не повышенное внимание к конкретному историческому и видимому исполнению пророчеств Израиля составляет основную проблему диспенсационального буквализма, но то, что этого буквализма далеко не достаточно для величественной и славной трансформации будущего исполнения пророчества в человеческой истории. Буквальная проекция в будущее слов пророчества — это всего лишь то, что уже видело человеческое зрение, но «не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его» (1Кор.2:9, используя Ис.64:4). (75) В противовес всем абстрактным поискам духовного, аллегорического смысла текста Писания мы признаем буквальное, историческое исполнение пророчеств Ветхого Завета. Однако следует проявлять осторожность, чтобы не угодить в капкан ложной дилеммы, будто нам предстоит сделать выбор между двумя крайностями: буквализмом или аллегорией. Типологическая структура представляет собой стиль библейского упования и пророчества<sup>53</sup>. Фактически сама концепция типического мышления с его историческим прогрессом от типа к превосходящему его антитипу «впервые возникает в пророческой эсхатологии [Ветхого Завета]» (Л.Гоппельт)<sup>54</sup>. Возникающая в ветхозаветном пророчестве «типология» коренится не в широко распространенном циклическом мышлении окружающих языческих народов, предполагавших, что в космических масштабах первый век должен автоматически соответствовать веку последнему. Концепция буквального повторения прошлого в будущем веке представляет собой языческий мотив, который преодолевается типологическим подходом ветхозаветного пророчества.

Обетование о будущем обновлении Израиля коренится в том, что Бог остается верен Себе, избрав Израиль, чтобы благословить все человечество, падшее под проклятием греха (Быт.12:2-3; Ис.42:53, особенно 45:22). Намерение Божье будет исполнено не только как продолжение тех искупительных деяний Божьих, которые произошли в прошлом; грядущее восстановление «не просто соответствует тому, что было ранее; оно превосходит все бывшее в прошлом» (Гоппельт)<sup>55</sup>. Подобно тому, как новозаветные образы стоят выше ветхозаветных прообразов во славе Христовой, священная история, согласно предсказаниям израильской пророческой типологии, выйдет на более высокую ступень кардинальной новизны — нового творения. Ветхозаветный пророк — не предсказатель, фиксированное послание которого позднее можно проверить, сопоставив, насколько события фактические совпали с событиями предсказанными. Бог — как Господь истории и пророчества — имеет право истолковывать Свои обетования через Свои исполнения, «и истолкование может оказаться самым неожиданным даже для самого пророка» (В. Циммерли)<sup>56</sup>. (76)

Понятия «трансцендентности» и «трансформации», с которыми мы сталкиваемся в типологическом исполнении, в своей сущности относятся и к категории «обновления» в пророческой эсхатологии Израиля. Как типология, так и пророчество указывают, подобно двойникам, на будущее, на великий день Господень,

день славного окончательного исполнения всех обетований Божьих, данных Им в Своем завете. Существующую между ними внутреннюю связь можно объяснить следующим образом: «Строго говоря, различие между типологией и пророчеством заключается лишь в средствах предсказания. Пророчество в основном предсказывает через слово, в то время как типология предсказывает через институт, акт или личность»<sup>57</sup>.

По утверждению библейских исследователей, истинные образы представляют собой «пророческие символы» (Б. Рамм), «пророчество в действии» (Дж. Б. Пейн), «вид предсказующего пророчества», «[типы] предсказующие в той же мере, что и вербальные провозвещения предсказующего пророчества» (С. Н. Гандри)<sup>58</sup>. Типология особо выделяет конкретную, историческую природу обетованного будущего. Пророчество же, с другой стороны, «делает очевидным то, что является зачастую скрытым и символичным в типологии, не давая возможности ощущению «повторяемости» вылиться в языческий циклизм, не имеющий исторической основы»<sup>59</sup>. По мнению Лампе<sup>60</sup>, верою глядывавшийся в будущее пророк был «типологом», ибо он основывал свою веру на прошлых деяниях Божьих (например, на избавлении, связанном с исходом израильтян из Египта)<sup>61</sup>.

Пророчество соотносит предсказание и исполнение. Помимо того, типология особенно выделяет свое неустанное движение вперед от изначального исполнения к более полному. По этой причине типологическое соотнесение прообраза и образа считается частью эсхатологии Ветхого Завета. «В принципе, типология принадлежит к пророчеству; она теснейшими узами связана с эсхатологической надеждой, и она должна объясняться на основе тех же основополагающих закономерностей, что и последняя»<sup>62</sup>. Попытки истолковывать пророческое изображение (77) мессианского века с помощью рационалистического принципа «абсолютной буквальности», как если бы эти изображения были составными частями головоломки<sup>63</sup> или фотоснимком, сделанным заранее, столь же несостоятельны, как и попытки подробно интерпретировать славу образа (например, такие ее аспекты, как Мессия, апостольский Остаток, окончательное восстановление Израиля) на основании одного лишь ветхозаветного прообраза или как попытка объяснить реальность на основании ее тени.

Божественные исполнения фрагментарных типов и пророчеств Израиля всегда были полны сюрпризов и неожиданностей, поскольку Яхве остается Господом в избрании способа осуществления Своей воли. Такой удивительный новый путь мы наблюдаем в Новом Завете. Признание связи Ветхого Завета с мессианской историей Нового Завета отличает христианскую экзегезу Ветхого Завета от буквалистской. Христианин вслушивается в Библию «стереофонически» - то есть в оба Завета Писания, - поскольку в обоих Заветах перед нами одно и то же связное откровение Божье. Христианская типология представляет собой выражение убежденности в том, что история находится под контролем Божьим и она движется вперед к славному исполнению Божьих обетований через Иисуса Христа.

Библейская типология не ограничивается рамками одного лишь нашего века, но относится также к Царству Божьему в грядущем веке и к обновлению всего творения. Иными словами, типология имеет также определенное апокалиптическое измерение и исполнение в связи с грядущим славным Вторым пришествием Христовым<sup>64</sup>.

1. См. Н. D. Preuss, *Jahweglaube und Zukunftserwartung*, BWANT 7 (Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 1964), особенно с. 205—214; W. C. Kaiser, Jr., *Toward an Old Testament Theology* (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1978). Ветхий Завет построен вокруг непрестанно расширяющегося, но неизменного ядра: обетования Божьего.

2. С. Т. Fritsch, «Principles of Biblical Typology», *BSac* 104 (1947): 214.

3. Там же с. 230. (78)

4. Там же, с. 215.

5. Ср. L. Goppelt, *Typos. Die Typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen* (Darmstadt: Wissensch. Buchg., 1969; reprint of 1939), pp. 286, 240; R. T. France, *Jesus and the Old Testament* (London: Tyndale, 1971), chapter 3.

6. См. Goppelt, *Typos*, pp. 239—249.

7. Там же, с. 239 (перевод мой).

8. Ryrie, *The Basis of the Premillennial Faith*, p. 43. Автор признает, что Израиль символизирует Церковь.

9. См. С. Т. Fritsch, «Biblical Typology: Typological Interpretation in the New Testament», *BSac* 104 (1946):87—100.
10. Н. Mueller in *NIDNTT*, vol. 3, p. 905; Е. Е. Ellis, *Prophecy and Hermeneutics in Early Christianity* (Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1978), p. 168, упоминает о более широкой «типологии суда» в Новом Завете.
11. Р. Fairbairn, *The Typology of Scripture*, vol. 2 (Grand Rapids, Mich.: Baker Book House, 1975; reprint of 1900), p. 65. Е. Е. Ellis, *Prophecy and Hermeneutics in Early Christianity*, p. 166. Автор в этой книге утверждает: «Типология завета обращается ко всему Ветхому Завету в целом как к пророчеству».
12. *TDNT*, vol. 8, p. 253.
13. С. Т. Fritsch, «То 'Antitypon'», *Studia Biblica et Semitica*, Festschrift for Th. C. Vriezen; W. C. van Unnik, ed. (Wageningen: H. Veenman, 1966), p. 101.
14. Ladd, *The Last Things*, p. 18. См. также F. F. Bruce, *New Testament Developments of Old Testament Themes* (Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1970), p. 79.
15. Ср. S. Kistemaker, *The Psalm Citations in the Epistle to the Hebrews* (Amsterdam: G. van Soest, 1961), p. 132. См. также H.J. Kraus, *Psalmen*, ВКАТ XV/2 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1972), pp. 752—764.
16. См. С. Н. Dodd, *According to the Scriptures: The Substructure of New Testament Theology* (London: Nisbet, 1952), p. 35. Ср. индекс цитат из Пс. 109 в *The Greek New Testament*, K. Aland, et al., eds. (London: United Bible Society, 1966), p. 908.
17. Дж. Ф. Валвоорд цитирует Г. А. Яронсайда для подтверждения наличия так называемых перерывов или интервалов в «программе Божьей», среди которых и «великие скобки» между Пс. 109:1 и 109:2 (в *BSac* 101 [1944]: 47). **(79)**
18. «Новая толковая Библия Скофилда» в своем комментарии к Откр. 3:21 указывает, что данный текст «не оставляет сомнения в том, что в настоящее время Христос все еще не занял места на престоле Своем (с. 1355), поэтому завету, заключенному с Давидом, и обетованиям относительно Царства Мессии еще предстоит исполниться» (с. 1355—1356).
19. Ср. Goppelt, *TDNT*, vol. 8, p. 259.
20. См. F. Foulkes, *The Acts of God: A Study of the Basis of Typology in the Old Testament* (London: Tyndale, 1955).
21. France, *Jesus and the Old Testament*, p. 43.
22. Goppelt, *Typos*, pp. 244, 277f.
23. Основной вывод диссертации С. Кистемейкера *The Psalm Citations in the Epistle to the Hebrews* (Free University, Amsterdam, 1961) подтверждает наличие этого ретроспективного аспекта в типологии: «Автор Послания к Евреям истолковывает тексты Писания лишь в свете исполнения Ветхого Завета» (с. 90).
24. Bright, *The Authority of the Old Testament*, p. 92; France, *Jesus and the Old Testament*, pp. 41—42; Foulkes, *The Acts of God*, pp. 38—40.
25. Foulkes, *The Acts of God*, pp. 38—39.
26. R. C. Dentan, «Typology — Its Use and Abuse», *Anglican Theological Review* 34 (1952): 211—217.
27. G. W. Lampe, «Typological Exegesis», *Theology* 16 (1953): 201—208.
28. Jean Danielou, *Sacramentum Futuri. Etudes sur les Origines de la Typologie Biblique* (Paris: Beauchesne, 1950), pp. 52, 143.
29. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, trans. Fathers of the English Dom. Prov. (New York: Benziger Brothers, 1947), la, q, 1, art 10. Ср. Robert A. Markus, «Presuppositions of the Typological Approach to Scripture», *Church Quarterly Review* 158 (1957): 442—451. Также Jean Danielou, *Dieu Vivant*, p. 151, цит. по: W. Eichrodt, «Is Typological Exegesis an Appropriate Method?», in *EOTH*, p. 242; E. C. Blackman, «Return of Typology?», *Congressional Quarterly* 32 (1954):53—59; Oscar Cullmann, *Salvation in History* (New York: Harper, 1967), p. 133.
30. Н. W. Wolff, «The Hermeneutics of the Old Testament», in *EOTH*, p. 189.
31. D. A. Hagner, «The Old Testament in the New Testament», in *Interpreting the Word of God*, ed. S. J. Schultz and M. B. Inch (Chicago: Moody Press, 1976), p. 94.
32. D. L. Baker, «Typology and the Christian Use of the Old Testament», *Scottish Journal of Theology* 29 (1976): 137—157. **(80)**
33. Davidson, *Old Testament Prophecy*, p. 229.

34. Таких, например, как письмо Варнавы (см. Goppelt, *Typos*, pp. 245—248) и коссеанская школа (см. Fairbairn, *The Typology of Scripture*, vol. 1, pp. 1—14).
35. Ramm, *Protestant Biblical Interpretation*, pp. 229f.
36. Там же.
37. Gerhard F. Hasel, *New Testament Theology: Basic Issues in Debate* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1978), pp. 190—193.
38. Chafer, *Systematic Theology*, vol. 4, p. 137.
39. Там же.
40. Там же, т. 5, с. 348.
41. Там же, т. 4, с. 142.
42. «Новая толковая Библия Скофилда» даже утверждает: «Аарон и его сыновья символизируют Христа и верующих века Церкви (Откр. 1:6; ср. 1 Петр. 2:9)», с. 106, 107.
43. Ryrie, *Dispensationalism Today*, pp. 149, 154, 190.
44. Там же, с. 144, 150.
45. Charles F. Baker, *A Dispensational Theology* (Grand Rapids, Mich.: Grace Bible College Pub., 1972), pp. 470f., 500, 508, 527, 655. Согласно его утверждению, духовные израильтяне также представляли собой среди этнического Израиля «церковь» в Ветхом Завете — «израильскую Церковь».
46. Там же, с. 471, 497—500.
47. Там же, с. 471.
48. W. Eichrodt, «Is Typological Exegesis an Appropriate Method?», in *EOTH*, p. 226.
49. См. H. W. Wolff, «The Old Testament in Controversy: Interpretive Principles and Illustration», *Interpretation* 12 (1958):281—291.
50. См. Foulkes, *The Acts of God', Danielou, Sacramentum Futuri'*, перевод на английский *From Shadows to Reality* (Westminster, Md.: Newman, 1960); S. Amsler, «Prophetie et Typologie», *Revue de Theol. et de Phil.* 3 (1953): 139—148.
51. Foulkes, *The Acts of God*, pp. 23—33; Goppelt, *TDNT*, vol. 8, p. 254; Fritsch, «Biblical Typology», pp. 91—100.
52. Danielou, *Sacramentum Futuri*, p. 4.
53. Ср. Markus, «Presuppositions of the Typological Approach to Scripture», pp. 442—451; S. Amsler, «Prophetie et Typologie», pp. 139—148.
54. Goppelt, *TDNT*, vol. 8, p. 254. **(81)**
55. Там же. Ср. Foulkes, *The Acts of God*, pp. 22,32; G. W. H. Lampe, «Hermeneutics and Typology», *London Quarterly and Holburn Review* 190 (1965): 17—23.
56. W. Zimmerli, «Promise and Fulfillment», *EOTH*, pp. 106—107.
57. Fritsch, «Principles of Biblical Typology», *BSac* 104 (1947): 215; Ср. Art Moorehead, «Type», in *ISBE*, vol. 5.
58. S. N. Gundry, «Typology as a Means of Interpretation: Past and Present», *JETS* 12 (1969):233—240; Ср. Fritsch, «Biblical Typology», p. 90. Terry, *Biblical Hermeneutics*, p. 248; Berkhof, *Principles of Biblical Interpretation*, pp. 144—145.
59. H. D. Hummel, «The Old Testament Basis of Typological Interpretation», *Biblical Research* 9 (1964):38—50.
60. Lampe, «Hermeneutics and Typology», p. 24.
61. См. B. W. Anderson, «Exodus Typology in Second Isaiah», in *Israel's Prophetic Heritage*, ed. B. W. Anderson and W. Harrelson (New York: Harper, 1962), chapter 12.
62. Eichrodt, «Is Typological Exegesis an Appropriate Method?», in *EOTH*, p. 234. Ср. B. Ramm, *Protestant Biblical Interpretation*, p. 239.
63. См. T. Boersma, *Is the Bible a Jigsaw Puzzle? An Evaluation of Hal Lindsey's Writings* (St. Catherines, Ontario, Canada: Paideia Press, 1978).
64. Goppelt, *Typos*, pp. 248. Ср. era «Apokalyptik und Typologie bei Paulus», *ThLZ* 89 (1964):321—344; См. также *Typos*, pp. 259—299; Ellis, *Prophecy and Hermeneutics in Early Christianity*, pp. 168—169; R. H. Smith, «Exodus Typology in the Fourth Gospel», *JBL* 81 (1962):324—342; M. D. Goulder, *Type and History in Acts* (London: S. P. C. K., 1964), chapter 1, «The Typological Method»; R. E. Nixon, *The Exodus in the New Testament* (London: Tyndale, 1962), pp. 29—32. См. также важное исследование Р. Дэвидсона *Typology in Scripture*, *Andrews University Seminary Doctoral Dissertation Series*, Vol. 2 (Berrien Springs, Mich.: Andrews University Press, 1981), особенно с. 396—408. **(82)**



## Глава 5. Христологическое истолкование

В сфере пророческого истолкования исследованием правильного метода зачастую пренебрегали либо не уделяли ему должного внимания. Мы уяснили, что Христос и Новый Завет для христианина представляют собой последний авторитет и наивысшую норму для богословского понимания истории, пророчества, премудрости и сакральной поэзии Израиля. Мы установили, что вербальное пророчество и типология — как опосредствованное пророчество — не являются в Ветхом Завете изолированными друг от друга потоками, требующими совершенно отличных друг от друга герменевтических принципов. Предсказующее пророчество и типологические модели мышления находятся в естественном и неразрывном единстве. Мессианские пророчества принадлежат к центральному ядру ветхозаветного упования. В них сливаются все заветные обетования Израиля, и из них возникает вселенская миссия Израиля. Даже в центре конкретных апокалиптических пророчеств с их разветвленной системой символов зачастую мы видим Мессию (см. Дан.7-12).

### Мессианские пророчества

В свете Нового Завета в Ветхом Завете можно выделить три категории мессианских пророчеств. Прежде всего, это прямые или прямолинейные пророчества, например, те, которые предсказывали место рождения Мессии, Мих.5:2 (см. Мф. 2:5, 6); Его заместительную искупительную жертву, Ис.53 (см. Лк.22:37; Рим.5:19; 1Петр.2:24); то, что Он будет «отсечен» (в русской Библии: «предан смерти» — **(83)** прим. пер.) и Он «прекратит жертву и приношение», Дан.9:26-27 (см. Мф.27:51; Евр.10:8-9); Его триумфальный въезд в Иерусалим, Зах.9:9 (см. Мф.21:12, 23) и Его вечное правление миром, Ис.9:5-7 (см. Лк.1:32-33; Откр.11:15). Подобные этим предсказания были или будут исполнены непосредственно и исключительно в Иисусе Христе и поэтому представляют собой простую схему предсказания и исполнения события или его подтверждения.

Исполнение таких пророчеств возвышает предвидение и наивысшее провидение Божьи. Его предсказания представляют собой не изолированные осколки, но составляют единый и действующий план или обетование спасения.

Во-вторых, можно выделить типологические мессианские пророчества, которые уже имели свое первичное и частичное исполнение в сменяющих друг друга пророках после Моисея (см. Втор.18:15,18-19)<sup>1</sup> и в сменяющих друг друга царях в Иерусалиме (см. 2 Цар. 7:12—16)<sup>2</sup>, пока обе эти линии не достигли своей наивысшей точки в Одном и Единственном Мессии. Хотя ближайшее исполнение обетованного пророка осуществилось через преемника Моисея, Иисуса Навина (см. Чис.27:18-23; Втор.34:9), а ближайшим исполнением обетованного царя стал сын Давида Соломон (см. 2Цар.7:14; Пс.131:11), лишь Сам Мессия, согласно Новому Завету, будет величайшим Пророком и вечным Царем (си. Деян.3:22-26; Лк.1:32-33). К категории типологических обетований относится большинство мессианских пророчеств, особенно псалмы: 2:7 и далее; 17:43 и далее; 21:44:7-9; 71:8; 88:26 и далее; 109:1,4; 117:22-23; 132:11-18.

Новый Завет, похоже, принимает как само собой разумеющееся, что псалмы Давида имеют дополнительное мессианское измерение. Например, в Послании к Евреям четыре текста из Книги Псалтирь цитируются, исследуются и применяются эсхатологически как исполнившиеся во Христе Иисусе: Пс.8:4-6 (совершенная гуманность человека); 94:7-11 (его совершенный покой); 109:4 (совершенный Посредник); 39:6-8 (Его совершенное самопожертвование), соответственно в Евр. — 2:12-13; 3:7-11; 5:6; **(84)** 10:5-7. Автор Послания к Евреям добавил свое истолкование цитат из псалмов к тому историческому значению, которым эти слова обладали изначально. Вот как С. Кисте мейкер завершает свою диссертацию об этих четырех цитатах из псалмов в Послании к Евреям: «Автор соединил пророчество в его изначальном контексте с его исполнением, как оно было уяснено в то время, когда он писал свое послание. Поэтому те отрывки из Писания, которые использованы в его истолковании мидраш пешер (еврейское эсхатологическое толкование), обретают свет исторической перспективы, направленный на исполнение в Иисусе Христе»<sup>3</sup>. В этой исторической перспективе пророк, священник, или царь из потомков Давида функционировал на своем священном посту как представитель победоносного Искупителя, как прообраз грядущего великого Образа.

Такой вид типологического пророчества дает возможность двойного в своей основе применения, в котором есть место первичному и частичному исполнению мессианского обетования, но одновременно не возникает

«двойственного» или двусмысленного значения<sup>4</sup>. Ближайшее историческое исполнение или частичная реализация обетования предназначена служить историческим типом или действующим пророчеством, которое повторно подтверждает обетование и укрепляет надежду на будущее исполнение. Один из лютеранских исследователей поясняет: «Мессианское типическое пророчество никак нельзя воспринимать как менее мессианское, поскольку тип возникает не случайно, но назначается Божественным образом и описан для нас Духом пророчества»<sup>5</sup>. «Комментарий Церкви адвентистов седьмого дня» содержит более полное объяснение (в комментарии к Втор.18:15):

«Сила относящегося ко Христу пророчества никоим образом не умаляется тем, что слова пророка первоначально применяются к более близкой исторической ситуации. Зачастую первое и более близкое исполнение не только служит пояснением и подтверждением второго, но может даже быть его обязательным условием. Когда новозаветный автор применяет утверждение ветхозаветного пророка к новозаветным или последующим временам, отрицание правомочности подобного применения означало бы **(85)** отрицание богодухновенности новозаветного автора. Но когда по контексту ветхозаветного утверждения совершенно очевидно, что оно применимо также и к более близкой исторической ситуации, то отрицать подобное применение означало бы нарушить основополагающее правило истолкования, а именно, что исследование контекста и исторической обстановки является основополагающим для правильного понимания любого текста».

Нам необходимо уяснить себе, что мессианские пророчества представляют собой не изолированные и произвольно разбросанные предсказания, но все вместе они составляют единый осуществляющийся план Божий. Осуществление этого плана началось с первого обетования после грехопадения в Едемском саду, когда было обещано, что Искупитель придет через семя жены (Быт. 3:15). Для того чтобы исполнить Свое изначальное обетование о «матери», Бог соизволил призвать Авраама и дал ему обетование о том, что Искупитель придет через семя Авраамово (Быт.12:2-3; 22:17-18; 28:13-14). Бог ограничил Свое обетование о ЦареИскупителе конкретно коленом Иудиным (Быт.49:10; ср. Чис.24:17). И, наконец, Бог ограничил Свое обетование о ЦареИскупителе, правление Которого будет вечным и вселенским, домом Давидовым (2Цар. 7:12-15). Эта линия повторяющихся и развивающихся откровений об Искупителе-Царе важна для верного восприятия многочисленных мессианских предсказаний в рамках одного великого обетования, которое исполнится лишь с появлением новых небес и новой земли, обители праведников (2Петр.3:13).

Один из исследователей Ветхого Завета особо подчеркивает «захватывающий дух» — размах этого мессианского обетования: «Каждое предсказание добавляется к тому непрерывно осуществляющемуся обетованию Божьему, которое первоначально было провозвещено допатриархальным народам, затем непрерывно расширялось и дополнялось от патриархов до после пленной эры Аггея, Захарии и Малахии. Но оно оставалось Божьим единым и расширяющимся обетованием»<sup>6</sup>.

Но есть, однако, целый ряд исторических текстов непредсказательного характера, которые в Новом Завете **(86)** применяются как «исполнившиеся» во Христе, но которые в своем изначальном контексте не содержат явного предсказания намерения. Это могут быть исторические повествования или происшествия, переживаемые псалмопевцем страдания, его плач, мольба или благодарность, либо содержащиеся в пророческих книгах описательные утверждения.

Эту особую новозаветную модель обетования исполнения можно проиллюстрировать рядом примеров. Христос цитирует для неверующих книжников и фарисеев переживание Ионы, пребывавшего в большой рыбе «три дня и три ночи» (Иона 2:1), как знамение, относящееся к Нему (Мф.12:40; Лк.11:29-30,32). Хотя повествование Ионы — это чисто историческое описание его фактической смерти и чудесного избавления, которое привело к покаянию язычников Ниневии, Иисус использует опыт Ионы как мессианское знамение, иными словами, как пророческий прообраз Его собственной смерти и сверхъестественного воскресения. Отсюда следуют выводы: как Иона через знамение был наделен авторитетом проповедовать покаяние жителям Ниневии, так и Иисус как Мессия получит власть обращаться к еврейскому народу. Поскольку Христос выше Ионы, следовательно отказ принять Христову весть и покаяться повлечет, большее проклятие от Бога, чем то, которое было назначено жителям Ниневии, но не было осуществлено вследствие их покаяния.

Подобным же образом обращение Иисуса к мудрости Соломона (Мф.12:42; Лк.11:31) и к авторитету Давида, с тем чтобы сделать субботу свободной от определенных церемониальных ограничений (Мк.2:25-26; Мф.12:3-6; Лк.6:3-4), является в своей основе выражением той же мессианской типологии, как и Его обращение к знамени Ионы. В силу того, что в Израиле мессианское упование олицетворялось тремя типами посредников между Богом и Его народом завета — пророком, священником и царем, — слова Иисуса имели особую значимость, когда Он заявил, что эти три сакральных поста являются типами Его служения для Израиля и мира<sup>7</sup>. (87)

Поэтому представляется весьма важным исследовать мессианские типы в религиозной, культовой и политической жизни Израиля. Это необходимо для лучшего и более адекватного уяснения миссии Христа. Ветхий Завет сохраняет для христианина свою ценность и необходимость, позволяя ему узнать, что подразумевается под миссией Христа, Помазанника. Поэтому рассмотрение того, как Иисус уникальным образом применял раннюю историю Израиля к Себе, может способствовать более глубокому пониманию. Будучи помазанным представителем Израиля, Иисус повторил и довел до конца Божий план по отношению к Израилю и — через Израиль — к человеку<sup>8</sup>. Он преднамеренно прошел тот же путь, чтобы победить там, где Израиль потерпел поражение. Христос определенно знал, что Он призван стать предсказанным «Слугой Господа» (Ис.42-53), особенно после того, как голос Его Отца назвал Его Сыном и Возлюбленным, в Котором Его благоволение (Мф.3:17), нацелил Его публично Духом Божьим (Мф.3:16; ср. Ис.42:1). Как Мессия Иисус был не просто связан с Израилем, но и был воплощением Израиля, который также был назван Божьим «первенцем» (Исх.4:22). Через этого Слугу «воля Господня благоуспешно будет исполняться» (Ис.53:10).

Евангельские авторы подчеркивают, что после Своего крещения Иисус незамедлительно был возведен «Духом в пустыню, для искушения от диавола» (Мф.4:1; ср. Мк.1:12; Лк.4:1). Древний Израиль после своего исхода из Египта и «крещения» в Красном море испытывался Богом в течение сорока лет в пустыне, прежде чем он смог войти в землю обетованную (Втор.8:2). Подобным же образом Христос был возведен в пустыню на сорок дней для искушения диаволом Его мессианской веры во всевышнюю волю Божью, прежде чем Он смог начать Свое уникальное служение. Сознательно постясь на протяжении сорока дней, Иисус воспроизвел опыт Израиля, но явил абсолютное послушание Богу, обращаясь к откровению Божьему для Израиля (три раза: Мф.4:4,7,10; цитируя, соответственно, Втор.6:13,16; 8:3). Примечательно то, что, изрекая ответ на три искушения, Христос всякий раз цитирует текст из (88) Книги Второзаконие, главы 6—8, в то время как Он мог бы цитировать и другие тексты. Роберт Франс высказывает следующее предположение:

«Не потому ли, что в этих главах, живо напоминающих о тех уроках, которые познал Израиль за сорок лет своих скитаний по пустыне, Он видел модель Своего времени испытания? Бог испытывал послушание Израиля (Втор.8:2), Своего "сына" (Втор.8:5; Исх.4:22), в пустыне сорок лет перед его миссией по завоеванию земли обетованной. Ныне же Он испытывал Своего Сына, Иисуса, в пустыне сорок дней перед Его великой миссией избавления»<sup>9</sup>.

В свете более детального исследования лингвистического и богословского контекста Втор.8, предпринятого рядом исследователей<sup>10</sup>, становится очевидно, что Иисус рассматривал Себя типологически в качестве нового Израиля. Оба раза испытывался «сын Божий» (Исх.4:22; Втор.8:5); оба раза испытание проводилось незамедлительно после крещения (Мф.3:16; 1Кор.10:2); и всякий раз мы видим искушение проверить Бога — сотворит ли Он чудо для исполнения Своих обетований (Втор.6:16; Исх.17:2-7; Мф.4:3-7), а также проверить, будет ли Израиль поклоняться одному лишь Богу (Втор.6:13-15; Мф.4:10). Израиль не выдержал испытания, Иисус же триумфально его прошел от имени Израиля и человечества. В этом смысле история Израиля повторена и доведена до успешного исполнения во Христе перед Богом. Именно истина о Христе, олицетворяющем Израиль, и послужила причиной того, что Новый Завет признает не только то, что прямые и типологические мессианские пророчества «исполнились» во Христе, но также и то, что определенные исторические переживания в жизни ветхозаветных израильтян — в основном царей из потомков Давида — также «исполнились» в жизни Христа. Новый Завет как бы воспринимает историю и пророчество Израиля в качестве «проблема» бесконечно более великой истории Мессии Израиля, Который и пострадает, и будет возвышен в бесконечно более глубоком смысле.

Новозаветная истина о том, что Иисус Христос олицетворяет весь Израиль Божий в целом и таким образом несет окончательное исполнение истории и пророчества (89) Израиля в Своей жизни, чрезвычайно важна для христианского понимания эсхатологии Израиля". На основе концепции Ветхого Завета, согласно которой Мессия включает в Себя весь народ Божий, или искупленное человечество, страдания, смерть и воскресение Христовы выходят за рамки отдельного опыта праведника. Они исполняют вечное намерение Божье по отношению к Израилю для всего человечества.

Самое раннее в Новом Завете исповедание веры отражает такую христологическую интерпретацию Израиля:

«Христос умер за грехи наши, *по Писанию*, и... Он погребен был, и... воскрес в третий день, *по Писанию*» (1Кор.15:3-4; курсив мой).

К каким текстам Ветхого Завета относится это религиозное исповедание? Как обращаются Христос и Новый Завет к Ветхому Завету для своей христологической интерпретации?

По Ч. Г. Додду<sup>12</sup>, новозаветные авторы не приводили в качестве аргументации отдельные тексты Ветхого Завета. Они цитировали отдельные фразы, или предложения, которые лишь указывали на общий контекст Ветхого Завета. Этот более широкий контекст указывает на «определенный отрезок» в истории Израиля и дает ключ для уяснения уникальной значимости жизни, смерти и воскресения Иисуса и Его Церкви. То, что случилось с Иисусом из Назарета и Его народом, было не трагическим разочарованием и не задержкой в исполнении плана Божьего и пророчеств. Напротив, согласно сказанным в день Пятидесятницы словам апостола Петра, все эти события произошли «по ...предведению Божию» (Деян.2:23; ср.4:28), как оно раскрыто в Ветхом Завете. Но как же, в таком случае, было раскрыто «предведение Божие»? И здесь мы прежде всего концентрируем свое внимание на пренебрегаемом и зачастую упускаемом из виду стиле, в котором Христос и новозаветные авторы взорают на некоторые исторические события коллективного Израиля как типологические по отношению к переживаниям Мессии (исход, крещение, искушение в пустыне). Они видели более глубокий, более полный смысл в пророчествах, относящихся к (90) национальному возрождению Израиля после ассирийскоавилонского исхода.

### Воскресение Христа «в третий день» в Ветхом Завете

Христос неоднократно возвещал о том, что Его воскресение из мертвых произойдет «в третий день» (Мк.8:31; 9:31; 10:34; Мф.16:21; 17:23; 20:19; Лк.9:22; 18:33; 24:7,46). Согласно Его утверждению, не только страдания Его и смерть, но также и воскресение «в третий день» были предсказаны в Ветхом Завете (Лк.18:31-33; 24:46).

Какие же ветхозаветные тексты, однако, содержат именно это мессианское предсказание? Хотя апостолы обращались к трем псалмам (Пс.2:7; 15:10; 117:22) для подтверждения своей убежденности в том, что обетования Божьи, данные отцам, были исполнены в воскресении Иисуса (Пс.2:7 в Деян.13:33; Пс.15:10 в Деян.2:31 и 13:35 и Пс.117:22 в Деян.4:11), ни в одной из этих цитат нет речи о каком бы то ни было воскресении «после трех дней», и поэтому их нельзя рассматривать в качестве конкретного источника предсказанного в отношении Иисуса временного элемента. В то же время два других ветхозаветных текста можно считать конкретными источниками, на которые ссылался Иисус, — Иона 2:1 и Ос.6:2.

Очевидно, что Иисус видел в опыте заточения Ионы в рыбе на «три дня и три ночи» мессианский прообраз Своего пребывания в могиле. Удивительное предсказание Осии, сделанное до 722 г. до Р. Хр., о том, что Израиль как народ завета Божьего будет возрожден и восстановлен после ассирийского плена, чрезвычайно полезно для понимания того, как Христос мессиански применял относящиеся к Израилю пророчества. Говоря о грядущем суде Божьем, который должен обрушиться на народ десяти колен в виде ассирийского плена, Осия рисует покаявшийся Израиль, являющий собой воистину изменившуюся нацию. Он говорит:

«Пойдем и возвратимся к Господу! ибо Он уязвил — и Он исцелит нас, поразил — и перевяжет наши раны; оживит нас *через два дня, в третий день восставит нас*, и мы будем жить пред лицом Его» (Ос. 6:1, 2; курсив мой). (91)

Один из исследователей следующим образом комментирует Ос.6:2: «Вербально этот стих представляет собой ближайшую параллель, которая содержится в Ветхом Завете относительно предсказания Иисуса о Своем воскресении. Влияние этого стиха на предсказания Иисуса широко признается»<sup>13</sup>. Другой исследователь

называет Ос.6:2 «фундаментальным» для воскресения Христа текстом<sup>14</sup>. Обращенное к Израилю в ассирийском плену, произнесенное Осией обетование о возрождении и восстановлении покаявшегося Израиля «через два дня» и «на третий день» могло означать лишь восстановление Израиля в ближайшем будущем. Пророчество Осии о «двух днях» и «третьем дне» совершенно очевидно касалось возвращения Израиля из ассирийского плена. Этот плен начался в 722 г. и завершился лишь после падения Вавилона в 539 г. до Р. Хр. После плена раввины применили обетование Осии в новом, эсхатологическом смысле к воскресению израильтян из мертвых. По этому поводу Мэттью Блек заметил: «Истолкование Ос. 6:2 как повествующего о воскресении вовсе не является христианским изобретением. Это очень старая иудейская традиционная экзегеза Ос.6:2»<sup>15</sup>. Она объединяла также Ос.6:2 с Иона 2:1 для того, чтобы укрепить в Израиле надежду на воскресение из мертвых<sup>16</sup>. Поэтому мы делаем вывод, что библейской основой для убеждения Иисуса в том, что Он восстанет из мертвых «в третий день», была комбинация текстов Ос.6:2 и Иона 2:1<sup>17</sup>.

Иисус применил символическое выражение в пророчестве Осии о восстановлении Израиля после «двух дней» и «на третий день» буквально — к Себе, к Своей заместительной смерти и воскресению. Иными словами, Иисус применил пророчество, которое изначально относилось к национальному возрождению праведного Остатка Израиля, к Себе как к Мессии Израиля и к Своему скорому воскресению из мертвых. Иисус поновому и уникальным образом применил пророчество о национальном возрождении Израиля к Своему воскресению. С точки зрения Иисуса, таков был более глубокий смысл пророчества Осии. Вот откровение, которое дает нам примененный Иисусом способ пророческого истолкования: Иисус есть Израиль, и в (92) Его воскресении завершено восстановление Израиля. Ч. Г. Додд даже сказал: «Воскресение Христа и есть то воскресение Израиля, о котором повествовал пророк»<sup>18</sup>.

Если воскресение Иисуса являет собой более глубокий смысл и исполнение пророчества Ос.6:2, тогда термины «Израиль» и его «восстановление» всегда должны пониматься мессиански — то есть христологически — и в эсхатологическом применении. В эсхатологии буквальное пророческое исполнение проходит через крест Христа и преобразовывается в воскресение Христово. Миссия и судьба Израиля завершились в Иисусе Христе. В Его воскресении осуществилось упование Израиля на восстановление. Такой мессианский стиль истолкования пророчества Осии о восстановлении Израиля влечет за собой глубокие и далеко идущие выводы для христианского понимания ветхозаветного пророчества. Такой стиль многократно встречается в Новом Завете, когда к Иисусу Христу применяются ветхозаветные события, относящиеся к Израилю или отдельным его представителям.

### **Мессианское применение Иисусом культовых песен Израиля**

Четыре псалма, к которым конкретно обращается Иисус как к предвозвещениям Своего мессианского опыта (Пс.21, 40, 68, 117), заслуживают того, чтобы мы более внимательно рассмотрели этот вопрос, с тем чтобы твердо уяснить тот принцип мессианского истолкования, который использовал Христос.

Пс.21, 40 и 68 принадлежат к признанному разряду культовых плачей, которые во времена кризисов и страданий относились как к отдельным израильтянам, так и к Израилю в целом. В то же время в этих плачах можно также различить уверенность в Боге и благодарность Ему за Его искупающее вмешательство. В Израиле связь между отдельным человеком и народом в целом была очень тесной, особенно если отдельный человек в песне общинного служения Израиля выступал царем или иным руководителем, представляющим свой народ.

В момент глубочайшей агонии на кресте Христос воскликнул: «Боже Мой, Боже Мой! для чего Ты Меня (93) оставил?» (Мф. 27:46; Мк.15:34). Он процитировал те самые слова из Пс.21:2, которые намного раньше вскричал Давид в отчаянии, будучи окруженным жаждущими крови врагами. Поскольку весь псалом представляет собой единое целое — расширенный плач о горьких страданиях и насмешках (см. ст.1-21), Христос увидел в горьком опыте Давида явное подобие или даже прообраз Своей бесконечно более глубокой агонии. Исторический плач Давида в Пс.21 не является прямым мессианским пророчеством, и в то же время Христос и новозаветные авторы применяют многие аспекты Пс.21 типологически ко кресту и к последующей славе. Пс. 21 - лишь один из тех псалмов, на которые чаще всего ссылается Новый Завет как на имеющий более глубокое исполнение во Христе. Воскликание Давида в Пс.21:19 о бросании жребия над одеждами

осужденного цитируется в Ин.19:24 как «исполнившееся» во Христе. Благодарение Давида в Пс.21:23 цитируется в Евр.2:12 как исполнившееся в прославлении Христа.

В Пс. 40 царь Израиля выражал свою нужду во время тяжелой болезни (см. ст. 4-5), говоря о том, как враги приближаются к нему, желая ему смерти своими ложными обвинениями (см. ст. 6-9). В центре плача жалоба о том, что даже близкий друг, который ел за царским столом, предал его:

«Даже человек мирный со мною, на которого я полагался, который ел хлеб мой, поднял на меня пяду». (Пс. 40:10)

Здесь можно увидеть ссылку на доверенного советника Давида, Ахитофела (2Цар.15:12,31).

Совершенно очевидно, что Иисус ссылаясь на эти переживания Давида, когда Он сказал двенадцати ученикам. «Истинно говорю вам, один из вас, ядущий со Мною, предаст Меня...» «Сын Человеческий идет, как писано о Нем...» (Мк.14:18, 21; ср. Лк.22:22). И Он добавил: «Но да *сбудется* Писание: "ядущий со Мною хлеб поднял на Меня пяду свою"» (Ин. 13:18; курсив мой; ср. Ин.17:12).

Потрясающее Давида предательство близкого друга (см. Пс.40:10) не было ни предсказанием, ни прямым (94) мессианским пророчеством. Тем не менее Иисус применил это историческое происшествие и культовый плач к Себе и таким образом возвысил несчастное происшествие с предательством Давида до типа, который «исполнился» во Христе. Таким образом Он развил Пс.40:10, придав этому стиху более глубокий, христологический смысл.

Пс.68 — это плач отчаяния иудейского царя, так как его ложно обвинили и жестоко преследуют. В то же время он содержит благодарственную песнь и призыв к вселенскому восхвалению Бога (см. ст.35-37; ср. Пс.21:23 и далее; 40:14). Царь охвачен горячей любовью к дому Божьему, храму, он снедаем всепоглощающим рвением. Обвиненный в грабежах, царь страдает ни за что (см. ст.5,10). В этих страданиях он видит себя как представителя и пример тех, кого постигла та же участь (ст. 7)<sup>19</sup>. В одиночестве он стоит как слуга Божий за дело Божье (ст. 9, 10, 18). Но и в крайней своей печали царь сохраняет упование на Бога (ст. 7). Божественное вмешательство внезапно изменило положение царя, поэтому трогательную песнь завершает призыв к восхвалению и благодарению от всего Израиля (ст.31-37).

Ряд цитат из Пс.68, которые встречаются в Новом Завете, раскрывают мессианскую значимость этого плача и славословия:

«Ненавидящие меня без вины...» (ст.5).

«Ибо ревность по доме Твоем снедает меня, и злословия злословящих Тебя падают на меня» (ст.10).

«И дали мне в пищу желчь, и в жажде моей напоили меня уксусом» (ст.22).

Увидев, что евреи стали отвергать Его и принялись преследовать Его учеников, Он сказал: «Ненавидящий Меня ненавидит и Отца Моего. Если бы Я не сотворил между ними дел, каких никто другой не делал, то не имели бы греха; а теперь и видели, и возненавидели и Меня и Отца Моего. Но да *сбудется* слово, написанное в законе их: "возненавидели Меня напрасно"» (Ин.15:23-25; курсив мой). Новый Завет связывает определенную ситуацию в жизни Давида с подобной же ситуацией в жизни Христа. Более того, он называет отвержение Израилем Христа (95) «исполнением» того, что было записано в Пс.68. Такая связь является оправданной согласно принципу мессианской типологии.

Вскоре после того, как Иисус очистил храм Иерусалима от торговцев скотом и менял, ученики вспомнили слова Пс.68:10: «Ибо ревность по доме Твоем снедает меня» (см Ин.2:17). Изменение изначального настоящего времени в Пс.68:10 на будущее время в Ин.2:17 (в русской Библии этого перехода нет — прим. пер.), как представляется, указывает на признание пророческого измерения в Пс.68. Апостол Павел также использует другие слова Пс.68:10, относя их ко Христу, хотя изначально они касались Давида (см. Рим.15:3). Помимо этого, согласно сообщениям синоптических Евангелий, Иисусу на кресте давали пить уксус (см. Мф. 27:48; Мк.15:36; Лк.23:36), что соответствует переживаниям псалмопевца в Пс.68:22. Евангелие от Иоанна полностью приводит слова, сказанные Иисусом на кресте: «Да сбудется Писание, говорит: жажду» (Ин.19:28; курсив мой). Это «Писание» обнаруживается в Пс.68: «И в жажде моей напоили меня уксусом».

Суд, который призывал Давид на своих преследователей в Пс.68:26, находит свое дальнейшее исполнение в судьбе Иуды, предателя Христа, согласно Деян.1:20. Ганс Дж. Краус тонко заметил:

«Посредством страданий Иисуса высветилось наконец таинственное содержание Пс.68. Отныне суть этого псалма будет пониматься только так. Свершение "заполняет" керигму ветхозаветного псалма, выходя за рамки отдельных личностей; оно проникает в неиссякаемую глубину страдания, выраженную в песне, которую можно поставить рядом с Ис.53, Пс.21 и Пс.119 по величественности провозглашаемой в ней вести»<sup>20</sup>.

Пс.117 считается частью благодарственной храмовой литургии. Он содержит ответные изъявления хвалы от молитвенного собрания. Богомолец, принадлежавший к «праведным» (ст.20), возможно царь, пережил чудесное избавление от смерти (ст.17). Он ощущает потребность возблагодарить Бога среди Израиля и изложить избавляющее деяние Яхве (ст.17) как ответ на свои мольбы (ст.21) Его собратья, молящиеся в храме, выражают свое изумление (96) по поводу избавления угнетаемого и чудесного поворота событий для него. Он уподобляется камню, отвергнутому строителями, но тем не менее абсолютно необходимому:

«Камень, который отвергли строители, соделался главою угла. Это - от Господа, и есть дивно в очах наших». (Пс.117:22-23)

Основная мысль этого сделанного в форме притчи высказывания заключается в том, что презираемый восстал к уважению и чести; приговоренный к смерти получил новую жизнь (ст.17-18). Весь Израиль призывается к ликованию по поводу его спасения (ст.24-29). Пс.117 показывает, насколько переплетены в Израиле индивидуальный и коллективный опыт. Евангельские авторы пророчески применили Пс. 117:22 к страданиям и воскресению из мертвых Мессии (Мф.21:42, ср. ст.14-15). Согласно Луке, Иисус спросил раввинов и первосвященников, желавших уничтожить Его: «*Что значит сие, написанное: "камень, который отвергли строители, тот самый соделался главою угла"?*» (Лк.20:17; курсив мой).

Совершенно очевидно, что в традиционной благодарственной песне Пс.117 Он увидел мессианский смысл, выходящий за рамки чисто исторической экзегезы. Используя типологический метод применения, Христос выявил скрытое значение этой благодарственной песни. Христологическое истолкование раскрыло значимость этого псалма.

Применение Пс.117 Петром особо выделяет воскресение Христа как чудесный акт Божий. Этот не имеющий, казалось бы, предсказующего значения псалом нашел свое исполнение во Христе. Он прямо назвал правителей и учителей Иерусалима «зиждущими» (Деян.4:11). Согласно пояснениям еврейского Таргума Пс.117:22 относится исключительно к Давиду, которого отвергали, прежде чем он был избран помазанником<sup>21</sup>. Но Петр с апостольской убежденностью утверждает эсхатологическое, христологическое исполнение Пс.117 (см. 1Петр.2:4,7).

Более того, как Петр, так и Павел применяют «камень» Пс.117 в коллективном, или корпоративном, смысле (97) так же и к апостольской Церкви (1Петр.2:4-5; Еф.2:20). Верующие христиане уподобляются живым камням, «утвержденным на основании Апостолов и пророков, имея Самого Иисуса Христа краеугольным камнем» (Еф.2:20; 1Петр.2:5). Соответственно, строительство истинного храма Божьего на земле не остановлено и не отложено, но, напротив, после Пятидесятницы продвинулось вперед и ускорилось Самим восставшим Христом.

Обобщая, скажем, что псалмы Израиля, которые нашли свое исполнение во Христе Иисусе (Пс.21, 68 и 117), не были прямыми мессианскими предсказаниями. Они представляют собой молитвы и благодарения, относящиеся непосредственно ко времени псалмопевца или самого царя из потомков Давида. Вслед за Иисусом новозаветные авторы провозгласили о том, что миссия Христа, Его путь от страданий и отвержения к воскресению и возвышению как Господа представлял собой «исполнение» некоторых наиболее драматических переживаний Израиля, отраженных в культовых песнях Израиля. Таким образом, Новый Завет учит типологическому истолкованию псалмов и молитв Израиля<sup>22</sup>. Эта удивительная типологическая модель в Псалтире, выявленная лишь через Иисуса Христа и Новый Завет, оправдывает классификацию таких псалмов как косвенных мессианских пророчеств. Представляется, что лежащий в основе их

христологического применения герменевтический принцип заключается в том, что Христос должен повторить опыт Израиля в более полном смысле с целью исполнить Божье намерение относительно Израиля и мира<sup>23</sup>.

Цель этих новозаветных цитирований не просто в том, чтобы показать, как скрытые мессианские предсказания обрели свое точное подтверждение в жизни Иисуса, но и провозгласить Иисуса как цель истории Израиля и совершенное исполнение завета Божьего с Израилем. Новый Завет ставит Иисуса несравненно выше, чем просто того, кто подтвердил вербальные предсказания. На Него сразу же возлагаются мессианские титулы — Мессии, Избранного, Возлюбленного, Сына Давидова, а также титулы, относимые к Израилю, — Раба Яхве, отвергнутого, но потом (98) утвержденного Камня, Краеугольного Камня, Храма. Короче говоря, Новый Завет возвышает Иисуса Христа как «совершителя веры» (Евр.12:2), как «кульминацию истинно заветных отношений»<sup>24</sup>.

### **Христологическое истолкование исторических описаний в пророческих книгах**

Евангельские авторы часто заявляют о том, что определенные исторические события прошлой истории Израиля были «исполнены» в жизни Христа. Матфей цитирует историческую ссылку из книги пророка Осии: «Из Египта вызвал сына Моего» — утверждение, которое напоминало Израилю о его историческом исходе из Египта. Он применяет эти слова к бегству Иосифа и Марии в Египет и пребыванию там до смерти Ирода: «Да сбудется реченное Господом чрез пророка, который говорит: "из Египта воззвал Я Сына Моего"» (Мф.2:15). Суть приведенной Матфеем цитаты заключается в том, что Писание Осии «исполнилось» в младенце Иисусе. Слова Осии, однако, были не пророчеством, но сознательным напоминанием Израилю о том, что он «сын» Божий по своей истории (ср. Исх.4:22). Как же тогда Матфей может утверждать, что Ос.11:1 «исполнился» в Иисусе? На том же основании, которое оправдывает мессианское истолкование переживаний Давида (см. предыдущий раздел). Будучи Сыном Божьим, Христос не только представляет Израиль перед Богом, но и олицетворяет историю и судьбу Израиля в Своей жизни. Намерение Матфея заключается в том, чтобы научить, что смысл истории Израиля полностью раскрывается в жизни и миссии Иисуса Христа.

Далее Матфей переходит к описанию избиения всех младенцев-мальчиков младше двух лет, учиненного Иродом в Вифлееме. Теперь он упоминает о другом событии израильской истории, описанном в Книге пророка Иеремии, сообщая о том, что оно «исполнилось» в страшных событиях в Вифлееме:

«Тогда сбылось реченное чрез пророка Иеремию, который говорит: "Глас в Раме слышен, плач и рыдание, и вопль великий; (99) Рахиль плачет о детях своих и не хочет утешиться, ибо их нет"». (Мф.2:17-18; ср. Иер.31:15)

Эти слова относятся к изгнанию евреев из Иерусалима через Раму, свидетелем которого был Иеремия. Именно тогда символически рыдала Рахиль как мать Израиля. По Матфею, этот плач, однако, «исполнился» в скорби жителей Вифлеема после избиения, учиненного Иродом с целью убить Иисуса. Многие важные события истории Израиля Матфей истолковывает как предвещающие мессианское исполнение. В жизни Христа выявился более полный смысл священной истории Израиля<sup>25</sup>. Таким образом, Матфей стремится утвердить христианское верование, что Иисус есть Мессия Израиля и что Бог достиг Своей цели, которую Он преследовал в Своих отношениях с Израилем.

Библейские исследователи начинают принимать богословский термин *sensus plenior* — «более полный смысл», чтобы этим признать, что ветхозаветная история Израиля имеет смысл более глубокий, чем тот, который может выявить одна лишь историкограмматическая экзегеза<sup>26</sup>. При использовании правильного метода<sup>27</sup> концепция «более полного смысла» или «более глубокого смысла» действительна. Ценность ее чрезвычайно велика для уяснения того, как авторы Евангелий и Апокалипсиса истолковывают Ветхий Завет. «Более полное» значение Писания, согласно общепринятому определению, означает намерение Божье, выраженное в Писании, которое человеческий автор может осознавать, а может и нет, но которое проясняется последующим откровением Святого Духа. Как поясняет один исследователь, «в любом случае автор не передает *sensus plenior* своим слушателям преднамеренно. Но позднее, в свете последующего откровения, более полный смысл становится очевидным для читателей под воздействием Духа, Который вдохновлял автора оригинала»<sup>28</sup>.



Некоторые примеры из Евангелия от Иоанна весьма показательны для уяснения того, как понимали апостолы значение истории Израиля в Ветхом Завете. Иоанн (100) истолковывает неверие евреев в Иисуса как в Мессию как исполнение неверия Иерусалима в послание Исаии.

«Столько чудес сотворил Он пред ними, и они не веровали в Него, да *сбудется слово Исаии пророка*: "Господи! кто поверил слышанному от нас, и кому открылась мышца Господня?"» (Ин.12:37-38; курсив мой; ср. Ис.53:1).

В то время как древний Израиль не поверил пророческой вести Исаии относительно пришествия Раба Яхве (Ис.53), евреи дней Иисуса проявили неверие в более глубоком смысле, поскольку они видели исполнение пророчества Исаии непосредственно перед своими глазами и все же отказывались поверить в Него. Далее Иоанн раскрывает богословские последствия отвержения евреями Иисуса Христа, обращаясь к Ис.6:9-10 посредством такого литературного приема, который не согласуется ни с еврейским текстом, ни с Септуагинтой. Иоанн утверждает, что Иисус фактически исполнил то, что изначально Яхве повелел выполнить Исаии. Согласно Исаии, Бог повелел ему сказать Иерусалиму:

«Слухом услышите, и не уразумеете; и очами смотреть будете, и не увидите. Ибо огрубело сердце народа сего, и ушами с трудом слышат, и очи свои сомкнули» (Ис.6:9-10).

Однако, согласно Иоанну, Исаия сказал следующее: «Он (Господь) *ослепил* глаза их и окаменил сердце их, да не видят глазами, и не уразумеют сердцем...» (Ин.12:40; курсив мой). (В русской Библии этот текст звучит иначе: «*Народ сей* ослепил глаза свои и окаменил сердце свое». — Прим. пер.). Таким образом, Иоанн превращает данное пророку Исаии поручение в задачу, выполненную Иисусом Христом. Далее он делает следующее важное дополнение: «Сие сказал Исаия, когда видел славу Иисуса и говорил о Нем» (Ин. 12:41). (В русской Библии: «славу Его». - Прим. пер.)

Эти слова фактически означают, что Исаия, — имея видение о благоговейной святости Яхве в небесном храме и о пророческом призыве Исаии к народу Израиля (см. Ис.6:1-8), — в реальности видел славу Христову в Его пред инкарнационной славе и говорил об Иисусе Христе. Для Иоанна Личность Иисуса возвещает о соединении славы Яхве с пророческой миссией Исаии<sup>29</sup> (ср. Ин.1:14; 17:4-5). Посредством такого удивительного приема апостол Иоанн (101) раскрывает более полное значение пророческой миссии Исаии и последующего ослепления Израиля.

Иисус даже зачитывал описанное Исаией лицемерие молящихся в Иерусалиме — в восьмом веке до Р. Хр. — как пророчество о лицемерии фарисеев и раввинов Своего времени:

«Лицемеры! хорошо *пророчествовал* о вас Исаия, говоря: "Приближаются ко Мне люди сии устами своими и чтут Меня языком; сердце же их далеко отстоит от Меня; но тщетно чтут Меня, уча учениям, заповедям человеческим"» (Мф.15:7-9; курсив мой; ср. Ис.29:13).

Литературное сравнение Ис.6:9-10, как в масоретском тексте, так и в Септуагинте, и Ин. 12:40 показывает, что Иоанн, цитируя Ветхий Завет, сознательно не придерживался его буквы. Сохраняя изначальное значение еврейского текста, Иоанн в то же время считает возможным изменить оригинальный текст — или его греческий вариант, — для того чтобы более наглядно передать его христологический смысл<sup>30</sup>. Согласно Иоанну, равно как и другим новозаветным авторам<sup>31</sup>, христологический смысл оригинального текста имел основополагающую важность для христианского понимания ими Ветхого Завета. Генри М. Шае рес на основании своего исследования Евангелия от Иоанна делает следующий вывод: «Евангелистом прежде всего движет его богословское убеждение [что Иисус есть Мессия Израиля], и он рассматривает Ветхий Завет в качестве такого источника, который он может использовать для того, чтобы более эффективно сформулировать свои взгляды. Но для христиан смысл Ветхого Завета является пророческим»<sup>32</sup>.

Обобщая, скажем, что Новый Завет являет нам многогранный, христоцентрический подход к Ветхому Завету, более богатый и всеобъемлющий с богословской точки зрения, чем герменевтика буквализма. Рассмотрение ряда примеров новозаветной интерпретации мессианских пророчеств в Ветхом Завете раскрывает ряд интересных моделей обетования и исполнения внутри более широких рамок продолжающейся Божьей истории спасения. Основываясь на фундаментальном положении о сюзеренстве Бога в (102) истории Израиля,

Новый Завет признает некоторые прямые мессианские пророчества в Ветхом Завете, которые обрели свое исполнение во Христе Иисусе. Чаще же, однако, Новый Завет выделяет многочисленные косвенные мессианские пророчества, которые были подтверждены в своем более полном смысле (*sensus plenior*) во Христе через типологическое исполнение, особенно в модели страдания с последующим возвеличением, встречающейся в царских псалмах. И, наконец, Новый Завет ввел новую, мессианскую интерпретацию непредсказательных исторических текстов, относящихся в Ветхом Завете к опыту Израиля. И вновь это истолкование осуществляется в рамках типологических соотношений. Такими разнообразными путями Новый Завет научает тому, что события жизни Христа — Его рождение в Вифлееме, Его унижительная смерть, но также и Его воскресение и возвышение одесную Бога — не были событиями случайными и непредвиденными. Они входили в замысел Божьего predetermined намерения, отраженного в образовании и призвании Им Израиля. В то время как прямые мессианские пророчества имеют определенную апологетическую значимость для провозглашения Евангелия нехристианам, модель обетование — исполнение в типологических пророчествах и в истории Израиля представляется значимой и актуальной лишь для христиан, которые верят в то, что Иисус является Мессией на основании пророчеств Израиля.

Эта вера во Христа Иисуса в конечном счете основывается на объективных исторических фактах жизни Христа и Его воскресения из мертвых. Подобная вера открывает глаза, позволяя видеть Христа во всем Ветхом Завете<sup>33</sup>. Таким образом, мессианские пророчества не представляются более изолированными и ограниченными конкретной группой предсказующих пророчеств или некоторыми разделами Писания (см. Ин.5:39,46, Лк.24:27,44-47). Таким взглядом на Христа как воплощение Израиля и представителя человечества мы обязаны Самому Иисусу, ибо Он воспринимал Ветхий Завет в целом типологически. По этой причине Ветхий Завет не может ни исчерпать себя, ни устареть, даже в случае буквального исполнения его **(103)** предсказаний и предвозвещений. «Нарастает убежденность в том, что новозаветные авторы использовали Писание со знанием и духовным пониманием, в полной мере осознавая, что они делают. Для них весь Ветхий Завет в целом, равно как и каждая его часть, были свидетельством о Христе»<sup>34</sup>. Посредством Духа Христова верующий приобщается к радости открытия, позволяющей ему различить новые грани истины в Писании, подтверждающие то духовное единство, которое существует между Ветхим и Новым Заветами. Ветхий Завет становится для него христианской книгой в той же мере, что и Новый Завет, поскольку «все содержание Ветхого Завета указывает, подобно некоему великому указателю, на исполнение, о котором свидетельствует Новый Завет»<sup>35</sup>.

1. См. W. C. Kaiser, Jr., «Messianic Prophecies in the Old Testament», in *Handbook of Biblical Prophecy*, ed. C. E. Amerding and W. W. Gasque (Grand Rapids, Mich.: Baker Book House, 1978), p. 84. См. также его *Toward an Old Testament Theology*, p. 141. (Ср. SDABC, vol. 1, pp. 1017—1019.

2. См. Kaiser, *Toward an Old Testament Theology*, pp. 149—157 (на 2 Цар. 7); pp. 159—166 (на царские псалмы); pp. 208—210 (на Ис. 7:14). На Ис. 7:14 см. *Problems in Bible Translation* (Washington, D. C.: Review and Herald Pub. Assn., 1954), p. 151—169.

3. Kistemaker, *The Psalm Citations in the Epistle to the Hebrews*, pp. 145—146.

4. W. J. Beecher, *The Prophets and the Promise* (Grand Rapids, Mich.: Baker Book House, 1975; reprint of 1905), pp. 129—131.

5. Paul Peters, цит. no: W. J. Hassold, «Rectilinear or Typological Interpretation of Messianic Prophecy», *Concordia* 38 (1967): 155—167. Эта статья представляет собой полезное сообщение о проходящих в лютеранстве дебатах о прямом или типологическом мессианском пророчестве.

6. Kaiser, «Messianic Prophecies in the Old Testament», in *Handbook of Biblical Prophecy*, p. 77.

7. См. France, *Jesus and the Old Testament*, pp. 43—49.

8. K. J. Woollcombe, *Essays on Typology*, ed. Lampe and Woollcombe (Napierville, Ill.: A. R. Allenson, 1957), pp. 43—44. Автор полагает, что концепция неоднократного перечисления имеет глубокие корни в **(104)** ветхозаветных эсхатологических пророчествах, например, видение Иезекииля о храме в свете храма Соломона и скинии Израиля.

9. R. T. France, «'In All the Scriptures' — A Study of Jesus' Typology», *TSF Bulletin* (1970), p. 14.

10. France, *Jesus and the Old Testament*, pp. 50—53; B. Gerhardsson, *The Testing of God's Son* (Lund: CWK Gleerup, 1966), chapters 1—4.
11. Dodd, *The Old Testament in the New*; p. 29. Cp. H. Wheeler Robinson, *Corporate Personality in Ancient Israel* (Philadelphia: Fortress Press, 1967).
12. Dodd, *According to the Scriptures*. См. также его *The Old Testament in the New*; H. M. Shires, *Finding the Old Testament in the New* (Philadelphia: Westminster Press, 1974); Bruce, *New Testament Development of Old Testament Themes*.
13. France, *Jesus and the Old Testament*, p. 54. Cp. Dodd, *The Old Testament in the New*; p. 30; C. Westermann, *The Old Testament and Jesus Christ*, tr. Omar Kaste (Minneapolis: Augsburg Publ., 1971).
14. H. E. Todt, *The Son of Man in the Synoptic Tradition*, tr. Dorothea M. Barton (Philadelphia: Westminster Press), p. 185.
15. См. M. Black, «The Christological Use of the OT in the NT», *NTS* 18 (1972): 1—14; цитата, с. 6.
16. J. W. Doeve, *Jewish Hermeneutics in the Synoptic Gospels and Acts* (Assen: Van Gorcum, 1954), p. 149, который ссылается на *Ber. Rabba* LVI:1; *XCL*:7.
17. См. France, *Jesus and the Old Testament*, p. 55.
18. Dodd, *According to the Scriptures*., p. 103. Cp. France, *Jesus and the Old Testament*, p. 55.
19. См. Kraus, *Psalmen*, p. 482 (комментарий к Пс. 68:8).
20. Kraus, *Psalmen*, p. 485.
21. Black, «The Christological Use of the OT in the NT», pp. 12—13.
22. Mowinckel, *He That Cometh*, p. 12.
23. France, *Jesus and the Old Testament*, p. 59.
24. C. F. D. Moule, «Fulfillment Words in the New Testament: Use and Abuse», *NTS* 14 (1968):293—320; особенно с. 298—302.
25. Относительно более полного значения см.: D. A. Hagner, «The Old Testament in the New Testament», pp. 90—104. J. C. K. Von Hofmann, *Interpreting the Bible* (Minneapolis: Augsburg Publ., 1972), pp. 169—204.
26. D. A. Hagner, in *Handbook of Biblical Prophecy*, ed. C. E. Amerding and W. W. Gasque (Grand Rapids, Mich.: Baker Book House, 1978), p. 91. W. S. LaSor, «Interpretation of Prophecy», in *Hermeneutics*, ed. B. Ramm, et al. (Grand Rapids, Mich.: Baker Book House, 1971), pp. 106—108. **(105)** См. католического исследователя P. E. Брауна, *The Sensus Plenior of Sacred Scripture* (Baltimore: St. Mary's University, 1955), p. 92.
27. См. Hagner, *Handbook of Biblical Prophecy*, p.93f.; LaSor, «Interpretation of Prophecy», *Hermeneutics*, p. 116.
28. LaSor, «Interpretation of Prophecy», *Hermeneutics*, p. 108.
29. Cp. Von Hofmann, *Interpreting the Bible* , pp. 202—204.
30. Cp. *Old Testament Quotations in the New Testament*, ed. R. G. Bratcher (London: United Bible Societies, 1967), p. 24. Относительно варианта Ис. 6:9, 10 в Мк. 4:12 согласно варианту, обнаруженному в Тар гуме Ионафана, см. Hagner, «The Old Testament in the New Testament», in *Interpreting the Word of God*, pp. 87—88. Цитата в Мф. 13:14, 15 согласуется с текстом Ис. 6:9, 10 в Септуагинте.
31. Еще один пример удивительной вольности в отклонении от оригинального текста обнаруживается в «цитате» из Авв. 2:3,4, приведенной в Евр. 10:37, 38. См. T. W. Manson, «The Argument From Prophecy», *JTS* 46 (1945):129—136.
32. Shires, *Finding the Old Testament in the New*, p. 60.
33. См. Westermann, *The Old Testament and Jesus Christ*, J. A. Borland, *Christ in the Old Testament: A Comprehensive Study of OT Appearance of Christ in Human Form* (Chicago: Moody Press, 1978); Wenham, *Christ and the Bible*.
34. Wenham, *Christ and the Bible*, p. 108.
35. Hagner, «The Old Testament in the New Testament», in *Interpreting the Word of God*, p. 103. Cp. H. L. Ellison, *The Centrality of the Messianic Idea for the Old Testament* (Leicester: Theological Students Fellowship, 1977), p. 6: «Весь Ветхий Завет, а не одна лишь антология доказательных текстов, рассматривался как указывающий на Христа Иисуса». **(106)**

## Глава 6. Богословская значимость и миссия Остатка Израиля.

В своей работе «Studies in the Name of Israel in the OT» (Uppsala, 1946) шведский исследователь Густаф А. Данелл приходит к выводу о том, что термин «Израиль», помимо использования его в качестве имени человека, может обозначать три связанные между собой группы: союз двенадцати колен до разделения царства, десять колен северного Израиля и Иудею как Остаток Израиля после падения северного царства. Прежде всего мы заинтересованы в том, чтобы выйти за рамки этих внешних определений и обратиться к религиозной природе и богословскому значению термина «Израиль», как он употребляется в Ветхом и Новом Заветах. Изучая этот вопрос, голландский исследователь Ветхого Завета А. Р. Гульст продемонстрировал, что имя «Израиль» изначально обладает двойным значением: «народ» или «нация» и «народ Яхве» или «религиозная община»<sup>1</sup>. Давайте вкратце рассмотрим религиознобогословский смысл имени «Израиль» в Ветхом Завете.

### Израиль в Ветхом Завете

При самом первом упоминании имени «Израиль» в Библии, в Быт.32, объясняется происхождение и значение этого нового имени. Перед тем, как войти в землю Ханаанскую, Иаков — под гнетом чувства вины и одержимый страхом — однажды ночью вступил в борьбу с Неизвестным, обладавшим нечеловеческой силой. Иаков настойчиво просил Боровшегося с ним о благословении. В конце концов ему был дан следующий ответ: «Отныне имя тебе будет не Иаков, а Израиль; ибо ты боролся с Богом, и человеков одолевать **(107)** будешь» (Быт.32:28; ср. Быт.35:9-10). (Английский вариант этого текста из Библии звучит так: «... ибо ты боролся с Богом и с людьми, и одолел». — Прим. пер) Позднее пророк Осия истолковал борьбу Иакова как борьбу «с Богом», «с Ангелом» (Ос.12:3-4). Таким образом, мы получаем откровение о том, что имя «Израиль» имеет Божественное происхождение. Оно символизирует те новые духовные отношения, которые возникли между Иаковым и Яхве, и означает примирение Иакова через прощающую благодать Божью.

Подчеркнуто, что Бог был инициатором борьбы и что победа Иакова была одержана посредством перехода от «одоления к прикосновению». Это означает, что Иаков отказался от самозащиты и своей независимости, доверчиво прикоснувшись к Ангелу Божьему, дабы получить Божественное заверение в том, что он принят<sup>2</sup>. Елена Уайт следующим образом объясняет изменение имени Иакова: «Во свидетельство прощения имя его было изменено. Взамен того, которое напоминало о его грехе, он обрел имя, напоминавшее о его победе»<sup>3</sup>.

Иными словами, имя «Израиль» изначально символизирует личные отношения примирения с Богом. Священное Писание никогда не упускает из виду этот сакральный корень данного слова. Фактически Бог желает повторить Свою инициативу борьбы с человеком, перенеся ее на всех израильтян — потомков Иакова. Через пророка Осию Бог представляет борьбу Иакова и полное доверие к Яхве как пример, которому должны последовать отступившие от него колена Израиля, уверовавшие в боевых коней Ассирии и Египта (Ос.12:3-6; 14:1-3). Иными словами, борьба Иакова с Богом утверждается Осией в качестве прототипа истинного Израиля, как нормативная модель, которой дом Израилев должен следовать, чтобы стать Израилем Божьим.

На намерение Божье в отношении Израиля указывал Моисей, говоря фараону: «Так говорит Господь: Израиль есть сын Мой, первенец Мой. Я говорю тебе: отпусти сына Моего, чтобы он совершил Мне служение» (Исх.4:22-23). Колена Израилевы призваны поклоняться Господу в **(107)** соответствии с явленной Им волей. Они — «Израиль, народ Его» (Исх.18:1), «общество Господне» (Чис.20:4).

Израиль отличается от других народов не в силу ка кихлибо этнических, нравственных или политических качеств, но исключительно тем, что он избран Богом для получения Его обетований, данных патриархам (Втор.7:6-9). Бог искупил Израиль из плена египетского для того, чтобы тот был связан узами лишь с Ним одним:

«Вы видели, что Я сделал Египтянам, и как Я носил вас как бы на орлиных крыльях, и принес вас к Себе. Итак, если вы будете слушаться гласа Моего и соблюдать завет Мой, то будете Моим

уделом из всех народов: ибо Моя вся земля; а вы будете у Меня царством священников и народом святым» (Исх.19:4-6).

В завете Божьем с Израилем можно выделить два аспекта. Первый: Израиль как этническая единица был избран быть народом Божьим, чтобы поклоняться Ему за Его искупительную благодать и любовь (ср. Иез.16); второй: Израиль останется драгоценным владением Божьим и Его народом святым лишь в том случае, если он будет поклоняться Ему и блюсти Его завет (Исх.20:24). Перед нами четко очерченный аспект условности будущего статуса Израиля в завете Божьем.

Фундаментальным представляется откровение о том, что национальное единство Израиля изначально основывалось на Божьем искупительном акте в отношении Израиля и на требовании послушания и поклонения с его стороны. Этническая и религиозная концепции неразделимы во всей ветхозаветной концепции верного Остатка<sup>4</sup>. Г. Е. Лэдд поясняет:

«Пророки рассматривали Израиль в целом как народ мятежный и непослушный и поэтому осужденный на страдания суда Божьего. Однако внутри неверного народа сохранялся верный Остаток, на который была обращена забота Божья. Именно этот верный Остаток и был истинным народом Божьим»<sup>5</sup>.

Таким образом, завет Божий с Израилем всегда сохраняется через Остаток, несмотря на то, что проклятия завета рассеют Израиль как этническое целое среди народов мира (см. Втор.27, 28) и храм будет разрушен (см. Лев.26). Мы слышим Божественное обетование (несмотря на **(109)** непослушание Израиля и его бунт против Бога): «Я не презрю их и не возгнушаюсь ими до того, чтоб истребить их, чтоб разрушить завет Мой с ними; ибо Я Господь, Бог их» (Лев.26:44). План Божий в отношении Израиля будет исполнен от имени народов, но исполнен будет удивительным, Божественным образом.

Книга Второзаконие подчеркивает цель избрания Израиля как глубоко религиозную миссию. Израиль характеризуется как «сыны Господа, Бога вашего» (Втор.14:1), как «народ святой у Господа, Бога твоего», избранный, «чтобы... быть собственным Его народом» (Втор.14:2). Израиль призван отвечать своему Искупителю, поклоняясь Яхве (Втор.13:6-10), пребывая, таким образом, религиозно «непорочным» пред Богом (Втор.18:9-13).

На всех израильтян Бог возложил священное обязательство:

«Я Господь, Бог твой, Который вывел тебя из земли Египетской, из дома рабства. Да не будет у тебя других богов пред лицом Моим» (Исх.20:2-3).

«Слушай, Израиль: Господь, Бог наш, Господь един есть. И люби Господа, Бога твоего, всем сердцем твоим, и всею душою твою, и всеми силами твоими» (Втор.6:4-5).

И вновь:

«Внимай и слушай, Израиль: в день сей ты сделался народом Господа, Бога твоего. Итак слушай гласа Господа, Бога твоего, и исполняй заповеди Его и постановления Его, которые заповедую тебе сегодня» (Втор.27:9-10).

На Синае произошло официальное формирование колен Израилевых в Израиль, народ Божий. Собственное слово Божье и Его акт возвысили Израиль до статуса богопоклоняющейся общины или сообщества гахал, чтобы служить священническим светом для всего остального человечества. Интересен вывод, к которому приходит А. Гульст относительно смысла имени «Израиль» во Второзаконии:

«Оно в основном относится не к конгломерату различных племен и групп, не к общей сумме индивидуальностей, не — и это следует особо подчеркнуть — к народу как этническому целому среди иных народов, но скорее к «сообществу», к религиозной общине, **(110)** которая обретает свое единство в слове и законе Яхве и, таким образом, в конечном счете в Самом Яхве.

Имя «Израиль» во Второзаконии поэтому означает народ в его отношениях с Яхве. Оно выделяет прежде всего не народ в его национальном аспекте, не этническую группу, но народ как

религиозную единицу. Оно относится к чистоте жизни в ее социальной, религиозной и культовой сферах»<sup>6</sup>.

В Книге Второзаконие термин «израильтяне» (буквально: сыны Израиля— 1:1; 4:44-46; 10:6; 28:69; 33:1; 34:8-9 и т. д.), как представляется, более обозначает физических потомков Иакова, в то время как имя «Израиль» указывает на религиозное единство народа Божьего завета. Безусловно, кровная связь вовсе не идентична узам веры. Второзаконие демонстрирует различие между *религиозной* общиной и *этническими* узами.

Религиозный закон Втор.23 позволяет семьям египтян и идумеян, прожившим три поколения среди Израиля, участвовать в служении «общества Господня» (*сахал*; Втор.23:7-8). Никогда благословение процветания в земле обетованной не дается во Второзаконии безусловно, но всегда оно зависит от того, выполняет ли Израиль заповеди Господни и Тору (см. Втор. 26:16-19; 27:9-10). Иисус Навин, преемник Моисея, сообщает о том, как в Сихеме Израиль принял поклонение одному лишь Господу как основу своей совместной жизни (см. Ис.Нав.24:16-18). На своих ежегодных празднествах Израиль постоянно обновлял завет с Богом посредством священной литургии:

«В центральном святилище сообщество двенадцати колен вновь и вновь призывалось сохранять свои отношения завета с Господом и служить Богу послушанием Его Закону. Поэтому то, что произошло на Синае, представляется не просто серией имевших место в прошлом исторических событий; в торжественном богослужении двенадцати колен они становились вновь актуальной и современной реальностью... Слово провозвещения делает видимой основу бытия Израиля. Если бы не это слово, сообщество двенадцати колен пребывало бы в опасности впасть в ересь самоутверждения и самоопределения»<sup>7</sup>.

В Псалтире, где имя «Израиль» упомянуто 59 раз, «Израиль» обозначает народ как общину, поклоняющуюся Яхве (**111**) в храме в Иерусалиме<sup>8</sup>. Имя «Иудея» практически никогда не используется для обозначения религиозной общины.

Пророки Израиля начали указывать на то, что, в силу своего религиозного отступничества от Яхве и социальной несправедливости, Израиль, подобно другим народам, подпадет под наказующий суд Господень (см. Ам.3:2). Однако Остаток, «святое семя», сохранится (3Цар.19:18; Ис. 6:13; 8:17-18; 10:20-22). Амос был первым из пророков, который отверг популярное представление о том, будто Израиль как нация будет спасен в тот день, когда Яхве будет судить мир (Ам.3:2; 9:1-4,9-10). В качестве условия спасения он выделяет необходимость религиозной реакции Израиля на обещание спасения:

«Взыщите Господа — и будете живы, чтоб Он не устремился на дом Иосифов как огонь» (Ам.5:6).

Лишь Остаток народа Израиля переживет будущий суд Божий (Ам. 3:12; 5:15). Этот Остаток будет избран по принципу верности завету в день Яхве, подобно тому как Бог избрал Свой Остаток во дни Илии (3 Цар. 19:18). Как ни удивительно, но Амос раскрыл еще один важный аспект обетования о восстановлении Израиля — неизраильтяне станут также частью эсхатологического Остатка Израиля и дома Давидова:

«В тот день Я восстановлю скинию Давидову падшую, заделаю трещины в ней и разрушенное восстановлю, и устрою ее, как в дни древние, чтоб они овладели остатком Едома и всеми народами, между которыми возвестится имя Мое, говорит Господь, творящий все сие» (Ам.9:11-12).

Пророчество Амоса провозглашает, что эсхатологический Остаток Израиля — «в целом понятие религиозное, но не национальная судьба»<sup>9</sup>.

Мотив Остатка становится ведущим элементом в провозглашениях Исаией суда и спасения. В концепции святости Яхве органически присутствует сочетание погибели и спасения. Пророк Исаия ощущал себя совершенно погибшим, однако благодатью он был примирен с Богом, очищен и избран посланником Божьим (Ис.6:1-8). Г.Ф.Хазель поясняет: «Итак, сам пророк может рассматриваться в качестве прообраза, олицетворяющего будущий Остаток, (**112**) поскольку соприкосновение со святостью Яхве привело к появлению очищенного человека»<sup>10</sup>.

Несущий разрушение суд над домом Израилевым и домом Давидовым далеко не уничтожает всей жизни в Израиле. «Но, как от теревинфа и как от дуба, когда они и срублены, остается корень их, так святое семя будет корнем ее» (Ис.6:13). Этот «корень» одновременно олицетворяет как разрушение нации Израиля, так и сохранение жизни, которая продолжится в Остатке. Но этот Остаток Израиля будет святым лишь потому, что, подобно Исае, он прошел через очищающий суд Божий. И, «пройдя через это испытание, он обретет верные отношения с Яхве, основанные на вере, доверии и послушании. И тогда он станет носителем избранности»<sup>11</sup>.

Исаия относит имя «Израиль» также и к дому Иудину (Ис.1:1-3; 8:14). Он возвещает о том, что Израиль погибнет как нация (Ис.6:11-13) и лишь верный Остаток унаследует обетования завета. Божье намерение по отношению к Израилю как «святой» нации (Исх.19:6) или «святому» народу (Втор.7:6) заключалось в том, чтобы «вся земля» наполнилась бы благодатью Божьей (Ис.6:3). Осуществлению этой цели помешала неверность Израиля. Извечное намерение Божье, однако, сохранится и исполнится через святой Остаток Израиля (Ис.4:2-6; 6:13). Эта концепция святого Остатка находится в центре эсхатологии Исаии (см. Ис.1:24-26).

В обстановке кризиса, возникшего вследствие падения Северного царства в Иерусалиме (734—733 гг. до Р. Хр.), Исаия возвестил о том, что вера в Яхве представляет собой четкий критерий святого Остатка (Ис. 7:9; ср. Ис.30:15-18). Исаия, дети его и ученики были «указанием и предзнаменованием в Израиле от Господа Саваофа», указывая на будущий Остаток (Ис. 8:18). Это показывает, что Исаия использует мотив Остатка не только в отношении эсхатологического суда Божьего, но и в применении к политическому кризису своего времени (ср. Ис.1:4-9; 11:11,16). Пророк выражает надежду, что современный ему Остаток Израиля обеспечит условия для возникновения святого Остатка в будущем. Исаия «не делает различия между (113) мотивами “светского” и “богословского” Остатков»<sup>12</sup>. Он использует этот мотив Остатка исключительно в религиознобогословском смысле — как для своего времени, так и для будущего.

Предсказующие пророчества глав 40—66 занимают особое место в Книге Исаии как великие обетования восстановления Израиля после ассирийскоавилонского плена. В этих заверениях о воссоединении Израиля из великого рассеяния пророчество обращено не только к физическим потомкам Иакова, верным Яхве. Исаия предвозвещает, что в по плененном Израиле будет множество неизраильтян, избравших поклонение Богу Израиля. Те две группы людей — иноземцы и евнухи, — которым, согласно закону Моисея (Втор.23:1-3) был воспрещен вход в сообщество, поклоняющееся Яхве, отныне допускаются на богослужения в новом храме на горе Сионской при том условии, что они принимают субботу Господню и твердо придерживаются заповедей Божьих.

«Я приведу на святую гору Мою, и обрадую их в Моем доме молитвы; всесожжения их и жертвы их будут благоприятны на жертвеннике Моем; ибо дом Мой назовется домом молитвы для всех народов. Господь Бог, собирающий рассеянных Израильтян, говорит: к собранным у него Я буду еще собирать других» (Ис.56:7-8; курсив мой; ср. Ис.45:20-25).

Тем язычникам, которые в вере и послушании Господу (Ис.56:3) придут к Нему, Бог Израиля предоставит в Израиле «место и имя лучшее, нежели сыновьям и дочерям... вечное имя» (Ис.56:5). Таким образом, Исаия раскрывает, как вселенское благовествование Бога миру, отраженное в Его завете с Авраамом (Быт.12:2,5) и Израилем (Исх.19:6), окончательно исполнится через новый Израиль. Этот новый Израиль характеризует прежде всего не этническая связь с Авраамом, но вера Авраамова и поклонение Яхве. Верующие язычники будут иметь те же права и упования заветных обетований, что и верующие израильтяне. Клаус Вестерманн по поводу Ис.56 отмечает:

«Более нет нужды в такого рода единстве между физическим и духовным. Имя (Израиль) могут нести не только потомки, рожденные от одного народа... Новая община формируется в новую (114) форму ассоциации, которая уже более не тождественна старым концепциям избранного народа. Уже здесь (в Ис.56) мы обнаруживаем важные элементы новозаветной концепции общины... Он “собирает” Израиль также и из тех, кто ранее не мог к Израилю принадлежать»<sup>13</sup>.

Вестерманн делает вывод о том, что Исаия прежде всего рассматривает Израиль не как этническую или политическую общность, но как религиозную общину или «церковь» — как народ Божий.

Пророк Михей объединяет обетование «Остатка Израиля» (Мих.2:12), нового народа Божьего, с обетованием Мессии, Который придет из Вифлеема (Мих. 5:2). Он соберет Остаток Израиля, «как овец в Восоре, как стадо в овечьем загоне» (Мих.2:12). «И станет Он и будет пасти в силе Господней» (Мих.5:4).

Пророк Иеремия, служивший Богу на протяжении последних сорока лет Иудейского царства (625—586 г. до Р. Хр.), поразному использует имя «Израиль». Значение его всякий раз определяется ближайшим контекстом. Однако вполне очевидно, что центр обетований и предсказаний Иеремии концентрируется не на восстановлении Израиля как независимого политического государства, но на Израиле как духовно возрожденном народе Божьем, собранном от всех двенадцати колен. Тот новый завет, который Яхве заключит с домом Израилевым и домом Иудиным после вавилонского плена, будет полностью отличаться от Синайского завета (см. Иер.31:31-34). Восстановленный Израиль будет молящимся и поклоняющимся Богу Остатком от всех двенадцати колен, в котором каждый израильтянин будет находиться в личных спасительных отношениях с Богом и будет безраздельно повиноваться Его святому Закону (Иер.31:6; 32:38-40).

Хотя Иеремия и не говорит конкретно о том, что неизраильтяне включены в его пророчество о новом завете Бога с Израилем, однако, в принципе, в него включены все верующие в Яхве из всех наций. Привилегия принадлежности к новозаветной общине определяется не этническим или политическим положением, но пропорциональна личной духовной связи с Богом «или, правильной будет (115) сказать, отношением Бога к человеку»<sup>14</sup>. «По Иеремии, цель Божья не в восстановлении еврейского государства как такового, но в призвании народа, который поклоняется Яхве, общины, которая Ему служит и всецело к Нему обращена»<sup>15</sup>. Этот вывод особо подчеркивается предсказанием Иеремии о том, что даже ковчег завета Божьего, видимый символ присутствия Божьего в Иерусалимском храме, не будет более вспоминаем или нужен (см. Иер.3:16).

Пророк Иезекииль, который сам был угнан в Вавилон в 597 г. до Р. Хр., также предсказывал, что новый, духовный Израиль после плена будет восстановлен на родине:

«И придут туда, и извергнут из нее все гнусности ее и все мерзости ее. И дам им сердце единое, и дух новый вложу в них, и возьму из плоти их сердце каменное, и дам сердце плотяное, чтобы они ходили по заповедям Моим и соблюдали уставы Мои, и выполняли их; и будут Моим народом, а Я буду их Богом. А чье сердце увлечется вслед гнусностей их и мерзостей их, поведение тех обращу на их голову, говорит Господь Бог» (Иез.11:18-21).

Эти и им подобные предсказания (ср. Иез.36:24-33; 37:22-26) подчеркивают, что, восстанавливая Израиль, Бог прежде всего заинтересован не в светском политическом государстве, но в единой теократии, в духовно очищенном и воистину верующем народе Божьем. Обетования Иезекииля о восстановлении концентрируются прежде всего не на возвращении Израиля на родину, но на его возвращении к Яхве. Согласно его утверждению, Бог очистит израильтян в «пустыне народов» от довлеющего над ними светского духа и оскверняющего идолопоклонства, чтобы на землю Израиля вернулся лишь покаявшийся и очищенный Израиль (Иез.20:32-36)<sup>16</sup>.

Израиль, вернувшийся из плена, был религиозной общиной, в центре которой находился не царский престол, но восстановленный храм. Хотя в большинстве своем вернувшиеся из плена представляли колена Иудино и Левия, этот духовный Остаток рассматривал себя как продолжение и олицетворение Израиля Божьего (см. Езд.2:2,70; 3:1,11; 4:3; 6:16-17,21; Неем.1:6; 2:10; 8:1,17; 10:39; 12:47; Мал.1:1,5; 2:11). (116)

Пророк Захария предсказывал, что различие между ритуальной святостью и повседневной жизнью, в конечном счете, исчезнет и что ни один идолопоклонник не останется в Израиле:

«И все котлы в Иерусалиме и Иудее будут святынею Господа Саваофа, и будут приходить все приносящие жертву и брать их и варить в них, и не будет более ни одного Хананея в доме Господа Саваофа в тот день» (Зах.14:21).

Последний пророк, Малахия, подчеркивал, что народ Божий — это израильтяне, «боящиеся Бога», и что Бог признает Своими в последний судный день лишь тех, кто служит Ему (Мал.3:16-4:3). Иудея рассматривается как сыны Иакова и наследники завета Божьего с Израилем (см. Мал.1:1; 2:11; 3:6; 4:4).



Обобщая, скажем, что Ветхий Завет использует имя «Израиль» в нескольких значениях. В первых и прежде всего, оно означает религиозную общину завета, людей, поклоняющихся Яхве истинно и в Духе. В вторых, оно обозначает определенную этническую группу или нацию, которая призвана стать духовным Израилем. Для ветхозаветных пророков и их пророчеств решающими являются богословские характеристики «народа Божьего», но не его этнические или политические особенности. Изначальное значение имени «Израиль» как символа принятия Богом через Его прощающую благодать (Быт.32:28) всегда остается тем сакральным корнем, к которому пророки призывают вернуться этнические колена Израилевы (Ос.12:6; Иер.31:31-34; Иез.36:26-28).

Где бы ни изображали пророки Ветхого Завета эсхатологический Остаток Израиля, он всегда характеризуется как верная религиозная община, которая служит Богу с новым сердцем на основе «нового завета» (Иоил.2:32; Соф.3:12-13; Иер.31:31-34; Иез.11:16-21). Этот верный Остаток последнего времени станет свидетелем Божиим среди всех наций и включает в себя также и неизраильтян, вне зависимости от их этнического происхождения (Зах.9:7; 14:16; Ис.66:19; Дан.7:27; 12:1-3).

В целом то, как, изображается ветхозаветный эсхатологический Остаток говорит нам о том, что благословения (117) завета с Израилем реализуются не в неверующем национальном Израиле, но лишь в том Израиле, который верен Яхве и имеет веру в Его Мессию. Этот остаток Израилев будет включать в себя верные остатки всех языческих народов и, таким образом, исполнит Божественное намерение избрания Израиля.

### **Вселенская цель избрания Израиля**

Моисей подчеркивал, что Бог избрал и искупил Израиль не в силу неких нравственных добродетелей самих израильтян, но исключительно благодаря Своей верности тем обетованиям благодати, которые Он дал патриархам Аврааму, Исааку и Иакову (Втор.7:7-9; Исх.2:24-25). Он вывел Авраама из Ура Халдейского (Быт.15:7), вывел колена Израилевы из Египта (Исх.20:2) для того, чтобы исполнить Свой завет с Авраамом:

«И Я произведу от тебя великий народ, и благословлю тебя, и возвеличу имя твое; и будешь ты в благословение. Я благословлю благословляющих тебя, и злословящих тебя прокляну; и благословятся в тебе все племена земные» (Быт.12:2-3; ср. Быт.2:17-18; 26:4)<sup>17</sup>.

Нам следует помнить об органичном единстве этого многогранного обетования и о его вселенской цели — благословить все народы земные через Авраама и его потомстве. Несомненно, что это вселенское благословение противопоставляется тому вселенскому проклятию, которое пало на род человеческий за его бунт против Бога (см. Быт.3:17; 4:11-12). В то время как «проклятие» относится к тем разрушительным силам, которые в конечном счете ведут к смерти, «благословение» олицетворяет восстановление, благоденствие и те победоносные силы, которые в итоге ведут к жизни вечной (ср. Быт.22:17; Чис.23:7-10; 20:24; 1 Цар.7:29). В этом свете представляется очевидным, что Божественное избрание Авраама и Израиля как народа служило вселенской цели спасения. Особые обещания этнического и географического характера, данные Израилю, вторичны по отношению к намерению спасти человечество и не являются иной и независимой целью. Пророк Исаия говорит: (118)

«Мало того, что Ты будешь рабом Моим для восстановления колен Иаковлевых и для возвращения остатков Израиля; но Я сделаю Тебя светом народов, чтобы спасение Мое простерлось до концов земли» (Ис.49:6).

Иисус подтверждает; «Спасение от Иудеев» (Ин.4:22). Конкретное избрание Израиля, таким образом, органично входит во вселенский Божий план спасения. Г. Вое комментирует это так: «Избрание Авраама и все последующие события в Израиле рассматривались в качестве конкретных средств, ведущих к вселенской цели»<sup>18</sup>.

Израиль изначально был призван к тому, чтобы быть священническим светом среди наций, «царством священников и народом святым» (Исх.19:6). Все другие народы призваны Богом разделить данные Израилю благословения, «если они признали Израиль или его царя в качестве носителя благословения»<sup>19</sup>. Божий план вселенского благословения и мира посредством избрания Израиля (Пс.71:17; Иер.4:2) в Книге Исаии становится субъектом предсказующего пророчества:

«И будет в последние дни, гора дома Господня будет поставлена во главу гор, и возвысится над холмами, и потекут к ней все народы. И пойдут многие народы, и скажут: придите, и взойдем на гору Господню, в дом Бога Иаковлева, и научит Он нас Своим путям; и будем ходить по стезям Его. Ибо от Сиона выйдет закон, и слово Господне — из Иерусалима. И будет Он судить народы, и обличит многие племена; и перекуют мечи свои на орала, и копья свои — на серпы; не поднимет народ на народ меча, и не будут более учиться воевать. О, дом Иакова! Придите, и будем ходить во свете Господнем» (Ис.2:2-5).

Это предсказание ни в коей мере не отменяет и не умаляет нравственное условие послушания Горе с любовью со стороны Израиля или царя из потомков Давида. Во имя Божье Иеремия выдвигает перед отступническим Израилем в Иерусалиме изначальное условие: «Слушайте гласа Моего, и Я буду вашим Богом, а вы будете Моим народом» (Иер.7:23).

Избрание Израиля подразумевало не отвержение других народов, но, наоборот, их включение в план Божий. Израиль был избран не просто с тем, чтобы обрести свое **(119)** собственное спасение, но чтобы весь мир разделил с ним его спасающее знание и благословение. Короче говоря, Израиль был избран, чтобы олицетворять позитивный характер и спасающую волю Яхве для язычников. Комментируя Иер. 7:23, Г.Г. Роули написал эти заставляющие задуматься слова:

«Цель избрания — в служении, и когда прекращается служение, избрание утрачивает свой смысл и поэтому лишается значимости... Если он (Израиль) перестал признавать Яхве как своего Бога, он, таким образом, заявил, что более не желает быть Его народом. Это хорошо иллюстрирует притча Иеремии о горшечнике (Иер.18). Сосуд, перестающий служить намерениям горшечника, переделывается в иной сосуд... Высокое призвание Израиля быть избранным народом вовсе не являлось знаком Божественной индульгенции или фаворитства. Избрание подразумевает выполнение точной и непрекращающейся миссии, при этом избрание и миссия были столь тесно связаны друг с другом, что Израиль не мог обладать одним, не имея другого»<sup>20</sup>

Если в конечном счете Израиль изберет неверность Яхве, он утратит свои привилегии получать Божьи благословения и подпадет под проклятие завета, о чем открыто говорится в Лев.26 и Втор.28. История Израиля, как она записана Моисеем и пророками, получила название «истории краха» (Р. Бультманн). Тем не менее цель Божья в отношении мира не может измениться (Иов 42:2). В Книге пророка Исаии мы читаем: «Я сказал, и приведу это в исполнение; предначертал, и сделаю» (Ис.46:11). Когда Израиль потерпел крах как нация, Сам Господь явил Собой совершенного израильтянина в качестве благословения и света как для Израиля, так и для мира. Обетованный Мессия не потерпит поражения, ибо «воля Господня благоуспешно будет исполняться рукою Его» (Ис.53:10).

Фундаментальная цель миссии Израиля обретает свою величайшую ясность в четырех песнях о Рабе Господнем из кн. Исаии (Ис.42:1-4; 49:1-6; 50:4-9; 52:13; 53:12). Мы исходим из того, что Раб означает одновременно и Израиль как нацию в целом, и Одного Израильтянина, в Котором представлен весь народ. Израиль как целое был призван быть миссионерской общиной, но, в конечном счете, **(120)** лишь Одному удастся исполнить миссию Израиля, как это обрисовал Исаия. Избранный Раб .будет служить Господу, не только распространяя знание об истинном Боге до концов земли (Ис. 42:1-4). Он также будет служить Богу, собрав вновь Израиль перед Богом (Ис.49:5-6). Раб назван Израилем (Ис.49:3), но понимается одновременно как имеющий поручение для Израиля (Ис.49:5-6). Для современного мышления подобное разногласие между отождествлением и различием представляет антитезу, но, как широко признается сегодня, «еврейская концепция корпоративной личности может примирять это противоречие и без пояснения либо точного указания свободно переходить от одного состояния к другому»<sup>21</sup>. Это означает, что в древнем Израиле выражать высшее намерение группы людей или всей нации могла одна личность, представляющая весь народ. Например, царь в Израиле называется «сыном» Божьим (2Цар.7:14; Пс.2:7); в то же время Осия также называет нацию Израиль «сыном» Божьим (Ос.11:1). Эта еврейская концепция представительства или «коллективной» личности лежит в самой основе христианской доктрины спасения по вере во Христа, провозглашенной апостолом Павлом: «Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут» (1Кор.15:22).

Пророк Исаия различает фактический Израиль, который «слепой» и «глухой» раб Яхве (Ис. 42:19, 20) и страдающего Раба Яхве — верный Израиль (Ис.42:1-4; 49:1- 6; 50:4-9; 52:13-53:12). Как отмечает один исследователь:

«Являясь в определенном смысле представителем или олицетворением Израиля, он отличается от той нации, на которую, в сущности, изначально направлена его миссия, равно как и от языческого мира (к которому обращено его служение впоследствии)»<sup>22</sup>.

Раб как отдельная Личность укреплен Богом для совершения Своей миссии и оправдан от ложных обвинений как со стороны еврейской, так и языческой оппозиции (Ис.50:4-9). Четвертая песня Раба Яхве — Ис.52:13-53:12 — названа «кульминацией славы религии Ветхого Завета» (Г. У. Робинсон). Раб примет не только страдания и поношения, но, в отличие от любого другого пророка, и смерть как наивысший акт Его послушания, **(121)** как «само средство, которым Он исполняет намерение Божье... и впоследствии приносит благословение и освобождение многим»<sup>23</sup>.

«Ибо Он отторгнут от земли живых; за преступления народа Моего претерпел казнь... Но Господу угодно было поразить его, и Он предал Его мучению; когда же душа Его принесет жертву умилостивления, Он узрит потомство долговечное, и воля Господня благоуспешно будет исполняться рукою Его» (Ис.53:8,10).

В этом драматическом пророчестве представлена новая идея искупительного страдания. Как поясняет Г. Г. Роули,

«оно искупляет не только страдальца, но и тех, кто навлек это страдание на Него; и искупляет не только своей сутью — просто тем, что это страдание, — но и тем духом, в котором оно перенесено. Раб исполняет Свою миссию для мира, страдая от руки мира и отдавая Свою жизнь без борьбы и упреков, чтобы она стала жертвой, принесенной ради Его губителей»<sup>24</sup>.

В конечном счете, страдания избранного Раба носят заместительный характер перед Богом, ибо «Господь возложил на Него грехи всех нас» (Ис.53:6). Это удивительное послание триумфа для Израиля и рода человеческого будет понято и принято язычниками лишь после исторического его исполнения смертью и воскресением Раба Яхве (Ис.52:13-15).

Раб из 42-53й глав Книги Исаии обладает важнейшими чертами обещанного Мессии в Ис.11:1-10; «Мессия из потомков Давида и Раб Яхве имеют Духа Божия; и тот и другой беспристрастно вершат справедливость среди народов, равно как и в Израиле»<sup>25</sup>. Подобное отождествление страдающего Раба с обетованным мессианским Царем в иудаизме считалось невозможным. Как это возможно, чтобы славный Мессия в одно и то же время был бы Тем, Кто судит землю, карает нечестивцев дыханием уст Своих, и Тем, Кто пассивно принимает смерть от руки Своих врагов?

Здесь мы сталкиваемся с революционно новым пониманием миссии обетованного Мессии, говоря об Иисусе из Назарета. Он объединил три различные концепции израильского пророчества — грядущего Царя из потомков Давида, Сына Человеческого (в Дан.7), страдающего Раба Божьего — и все это в одной Личности, в Себе<sup>26</sup>. **(122)**

Иисус усматривал определенный порядок в задачах Мессии: первоначально Он появляется в кротости для выполнения миссии страдающего Раба, а затем — как Царь Судия в Божественной славе. Он даже упрекает Своих учеников в том, что они не торопятся уверовать в Его мессианскую программу:

«Не так ли надлежало пострадать Христу [Мессии] и войти в славу Свою? И начав от Моисея, из всех пророков изъяснял им сказанное о Нем во всем Писании» (Лк.24:26-27).

Божье намерение через избрание Авраама и Израиля для искупления мира и восстановления правления Божьего над ним было, в принципе, исполнено в жизни, смерти и воскресении Мессии Иисуса. Христос оказался единственным совершенно послушным семенем Авраамовым, единственным безгрешным Израильтянином, Который действительно заслужил бесконечные благословения завета Божьего, заключенного с Израилем. Ныне Христос предлагает благословения искупительного правления Божьего всем

людям, как евреям, так и язычникам, не делая между ними различия (см. Ин.12:32; Гал.3:14). Поэтому план Божий — благословить язычников через Израиль — не был отменен либо отложен, но, напротив, благоуспешествовал в деятельности Мессии (см. Ис.53:10). Божий план осуществился без задержки, когда пришла полнота времени (Гал.4:4-5) и Христос был возвышен как мессианский Владыка одесную Бога (см. Деян.2:36; 5:31; 1Кор.1:20). Христос утвердил Свой мессианский Израиль, Свою еkkлeсия, или Церковь, Свое духовное царство, или правление, в современном мире (см. Мф.16:18; 13:41).

1. A. R. Hulst, *Wat betekent de naam «Israel» in het Oude Testament?*, Miniaturen No. 1, Bijlage Maandblad Kerk en Israel, Jrg. 16, No 10 (Den Haag: Boekencentrum, 1962). См. также его «Der Name 'Israel' im Deuteronomium», OTS 9 (1951 ):65—106.
2. F. B. Meyer, *Israel. A Prince with God* (Ft. Washington, Penn.: Christian Literature Crusade, 1972), pp. 78—81.
3. Е. Уайт, Патриархи и пророки, с. 198. **(123)**
4. См. G. F. Hasel, *The Remnant: The History and Theology of the Remnant Idea from Genesis to Isaiah*, Andrews University Monographs, Studies in Religion, Vol. 5, 3d ed. (Berrien Springs, Mich.: Andrews University Press, 1980).
5. Ladd, *A Theology of the New Testament*, p. 108.
6. Hulst, «Der Name 'Israel' im Deuteronomium», pp. 73, 103—104.
7. H. J. Kraus, *The People of God in the Old Testament*, World Christian Books No. 22 (London: Lutterworth Press, 1963), p. 21.
8. СМ. Danell, *Studies in the Name 'Israel' in the Old Testament*, ra. 4.
9. Hasel, *The Remnant*, p. 393.
10. Там же, с. 243.
11. Там же, с. 247.
12. Там же, с. 401.
13. С. Westermann, *Isaiah 40—66: A Commentary* (Philadelphia: Westminster Press, 1977), pp. 314, 315. Ср. E. Jacob, *Theology of the Old Testament* (New York: Harper & Row, 1958), p. 324.
14. О. Einfeldt, *Geschichtliches und Ubergeschichtliches im Alten Testament*, ThStKr Bd 109/2 (Berlin: Ev. Verlagsanstalt, 1947), pp. 14—15.
15. Hulst, *Wat betekent de naam «Israel» in het Oude Testament?*, p. 20.
16. См. Н. Eichrodt, *Ezekiel: A Commentary* (Philadelphia: Westminster Press, 1970), p. 280.
17. См. Kaiser, *Toward an Old Testament Theology*, pp. 13, 30 и далее, где выдвигаются сильные аргументы в пользу перевода Быт. 12:3 пассивным залогом, — «будут благословлены», но не активным — «благословятся».
18. G. Vos, *Biblical Theology* (Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1963, reprint), p. 90.
19. J. Scharbert, in TDOT, vol. 3, p. 307.
20. Н. Н. Rowley, *The Biblical Doctrine of Election* (London: Lutterworth Press, 1964), pp. 52, 51, 59.
21. Robinson, *Corporate Personality in Ancient Israel*, p. 15.
22. Bruce, *New Testament Development of Old Testament Themes*, p. 86.
23. Там же.
24. Н. Н. Rowley, *The Missionary Message of the Old Testament* (London: Cary Kingsgate Press, 1955), pp. 61, 62.
25. Bruce, *New Testament Development of Old Testament Themes*, p. 90.
26. СМ. Rowley, *The Missionary Message of the Old Testament*, p. 54; Ladd, *The Last Things*, chapter 1. **(124)**

## Глава 7. Экклезиологическое истолкование темы Остатка Израиля.

Экклезиология, или доктрина о Церкви, является, как утверждается, «пробным камнем» или решающим тестом диспенсационализма<sup>1</sup>. Ч. Ч. Рири утверждает, что Церковь явно и определенно отличается от Израиля в двух аспектах: в Церкви язычники поставлены наравне с евреями; Христос пребывает с Церковью, Своим духовным телом.

Очевидно, утверждает он, понятие Церкви не было известно в ветхозаветные времена, поскольку она названа «тайной» апостолом Павлом (Еф.3:4-6; Кол.1:25-27). Более того, Павел называет Церковь Христову совершенно «новым человеком» (Еф.2:15), творением, которое появилось в результате смерти Христа. Церковь создана на воскресении Христовом и Его вознесении (Еф.1:20-23; 4:7-13) и превратилась в действующую лишь в день Пятидесятницы (Деян.2). Он полагает, что Церковь не является субъектом ветхозаветного пророчества, и поэтому «Церковь не исполняет обетования, данные Израилю». Следовательно, «сам Израиль должен их исполнить в будущем»<sup>2</sup>. Церковь будет «восхищена» от мира прежде, чем Бог вновь обратится к Израилю. «Сущность диспенсационализма, в таком случае, лежит в различии между Израилем и Церковью»<sup>3</sup>. Он обращается к 1Кор.10:32 для подтверждения тезиса о том, что «природный Израиль и Церковь также противопоставлены в Новом Завете»<sup>4</sup>.

Однако вопрос заключается не в том, противопоставляются ли Церковь и «природный Израиль» в Новом (125) Завете, но в том, названа ли Церковь «Израилем Божиим» в Новом Завете и представлена ли она там как новый Израиль — единственный наследник всех обещанных Богом благословений завета на настоящее и будущее? Кроме того, следует рассмотреть следующие вопросы: «Когда именно началось существование Церкви, согласно Христу?» и «Как Христос и новозаветные авторы применяют древние заветы, которые Бог заключил с Авраамом, с Израилем и с Давидом?»

### Христе собирает Остаток Израиля. Начало Церкви

Христианская Церковь была создана не проповедованием Павла среди язычников, но лично Христом в рамках палестинского иудаизма. Во время Своего крещения в Иордане Христос был «явлен Израилю» как Мессия, предсказанный в пророчествах (Ис.42-53). Бог помазал Его Святым Духом (Деян.10:38) и засвидетельствовал с небес, что Иисус есть Сын Божий, избранный Раб Яхве. Он исполнит предсказанную в пророчествах мессианскую роль, взяв на Себя грехи мира как Агнец Божий (Ин.1:29-34,41; Мф.3:16-17).

Его пришествие к Израилю было высочайшим испытанием для народа Израильского, проверкой того, как евреи относятся к завету Божьему. Христос-Мессия должен был стать «камнем преткновения», «о который они [Израиль] претыкаются» (Рим.9:32,33; 1Петр.2:8). Симеон предсказывал:

«Се, лежит Сей на падение и на восстание многих в Израиле и в предмет пререканий... да откроются помышления многих сердец» (Лк.2:34-35).

Отношение Израиля к Яхве должно было решающим образом определиться перед Богом отношением Израиля к Первому пришествию Христа и Его искупительной жертве. Он явился как неповторимый Представитель Бога для того, чтобы говорить и действовать от Божьего имени для Израиля и всего мира (Ин.12:48—50). Вечная судьба каждого человека, жизнь или гибель, определяются его личной реакцией на утверждения Иисуса Христа о Себе и Своей миссии: (126)

«Отец любит Сына и все дал в руку Его. Верующий в Сына имеет жизнь вечную; а не верующий в Сына не увидит жизни, но гнев Божий» (Ин.3:35-36).

«Верующий в Него не судится, а не верующий уже осужден, потому что не уверовал во имя едиnorodного Сына Божия» (Ин.3:18. ср. Ин.5:24-25. курсив мой).

То, что засчитывается перед Богом для отдельного еврея, засчитывается коллективно для еврейской нации. Тем евреям, которые считали себя детьми Бога и Авраама и в то же время планировали убить Иисуса за Его слова о том, что Израилю надлежит освободиться от греха через Него—Сына Божьего, — Христос сказал: «Ваш отец диавол, и вы хотите исполнять похоти отца вашего» (Ин.8:44). Для Иисуса истинные потомки Авраама определялись, в конечном счете, не по крови Авраама, но по вере Авраама. Право наследования

определяется прежде всего не физическим, но духовным родством (см. Мф.12:47,50). Испытание для Израиля заключалось в том, принять ли Иисуса как Мессию. Христос сказал, что весь Израиль должен прийти к Нему для обретения покоя Божьего, а в ином случае они предстанут перед судом:

«Приидите ко Мне, все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас» (Мф.11:28; ср. Ис.45:22).

«Кто не со Мною, тот против Меня; и кто не собирает со Мною, тот расточает» (Мф.12:30; ср. 18:20; 23:37).

Христос был послан прежде всего для того, чтобы собрать «погибших овец дома Израилева» для Себя как для Мессии — в полном соответствии с предсказаниями пророков о том, что (грядущий) Давид соберет Израиль для Яхве (Мф.15:24; 10:5, 6; ср. Иез.34:15-16, 23-24; Иер.23:3-5). Христос убежден, что послан Он также и для того, чтобы искупить мир (см. Ин.3:16), и что язычники должны объединиться вокруг Него (ср. Ис.11:10; Мф.11:28).

Христос провозгласил, что Его миссия — вынести суд Божий страданием и смертью — должна быть исполнена во благо всех людей: «И когда Я вознесен буду от земли, всех привлеку к Себе» (Ин. 12:32). Согласно пояснению евангелиста Иоанна, Иисус умер «не только за народ, но чтобы и рассеянных чад Божиих собрать воедино» (127) (Ин.11:52). Ссылаясь на пророчество Исаии о будущем собирании язычников вокруг храма, Христос провозгласил:

«Есть у Меня и другие овцы, которые не сего двора, и тех надлежит Мне привести: и они услышат голос Мой, и будет одно стадо и один Пастырь» (Ин.10:16; ср. Ис.56:8).

Здесь Христос как мессианский Пастырь объясняет, что Он был послан, чтобы исполнить данные Израилю в завете обетования собрать Израиль. Как Мессия Он пришел для того, чтобы собрать Израиль для Себя (см. Мф.12:30), но, более того, чтобы собрать для Себя и язычников (см. Ин.12:32). Это требовало решимости уверовать в Него как в Мессию Израиля. Ради выполнения этой вселенской миссии Он призвал из Израиля двенадцать апостолов, которые своим числом совершенно очевидно олицетворяют двенадцать колен Израилевых. Официально рукоположив двенадцать учеников как Своих апостолов (см. Мк.3:14-15), Христос основал новый Израиль, мессианский Остаток Израилев, и назвал его Своею Церковью (см. Мф.16:18). Рукоположением двенадцати Христос основал Свою Церковь как новый организм, обладающий своей структурой и своим авторитетом, и наделил ее «ключами Царства Небесного» (Мф.16:19; ср. Мф.18:17).

Окончательное решение вопроса о судьбе еврейской нации пришло к Иисусу в конце Его служения, когда еврейские лидеры проявили решимость отвергнуть Его притязания на роль Мессии Израиля. Слова Христа в Мф.23 раскрывают, что вина Израиля перед Богом достигла своей наивысшей точки (Мф.23:32). Поэтому прозвучал Его вердикт: «Потому сказываю вам, что *отнимется у вас Царство Божие и дано будет народу, приносящему плоды его*» (Мф.21:43; курсив мой). Это важнейшее решение подразумевает, что Израиль не будет более народом Божьим и будет заменен народом, принимающим Мессию и Его весть о Царстве Божьем. О каком новом «народе» говорил Христос? Однажды до этого Христос, к Своему изумлению, заметил, что римский сотник продемонстрировал большую веру в Него, чем кто-либо в Израиле. Тогда Он сказал:

«Говорю же вам, что *многие придут с востока и запада и возлягут с Авраамом, Исааком и Иаковом в Царстве Небесном* (128) («Царствии Божием» - Лк. 13:28); а сыны царства извержены будут во тьму внешнюю: там будет плач и скрежет зубов» (Мф.8:11-12; курсив мой).

В этом свете представляется очевидным, что Христос обещан Царство Божие — теократию — не другому «поколению» евреев в далеком будущем, как предпочитают утверждать диспенсационалисты<sup>5</sup>, но верующим во Христа людям всех рас и народов «с востока и запада». Короче говоря, Его Церковь («Церковь Моя» — Мф.16:18) заменит нацию, отвергнувшую Христа. Было отмечено, что Матфей особо желает подчеркнуть преимущество Божьего принципа спасения:

«Базилей ту теу (Царство Божье) есть та реальность, которая простирается как над Ветхим, так и над Новым Заветами. Бог распространил ее на Израиль и вновь удалил ее за провинности Израиля.

Как старым ее носителем, так и новым является "народ". Таким образом, преемственность Царства подразумевает и преемственность народа Божьего»<sup>6</sup>.

Царство Божие провозглашалось в жизни и служении Христа как современная реальность. Мессиянское упование Ветхого Завета было фактически исполнено победою Христа над грехом, сатаной и смертью, поэтому Христос публично провозгласил: «Если же Я Духом Божиим изгоняю бесов, то *конечно достигло до вас Царствие Божие*» (Мф.12:28; курсив мой). Именно это Царство отвергли евреи. Г. Е. Лэдд говорит: «Когда нация в целом отвергла предложение, то принявшие его составили новый народ Божий, сынов Царства, истинный Израиль, зарождающуюся Церковь»<sup>7</sup>. Сам Иисус дал определение «народу», избранному Богом. Он сказал Своим ученикам: «Не бойся, малое стадо! ибо Отец ваш благоволил дать *вам Царство*» (Лк.12:32; курсив мой; ср. Лк.22:29). Здесь Христос однозначно определяет Своих учеников как истинный Израиль, поскольку пророками Израиля стадом или овцами Божьими назывался Израиль Божий (Ис. 40:11; Иер.31:10; Иез.34:12-14). Истинный Израиль обретает себя, приняв иго Мессии Иисуса (Мф. 11:29). Следующие за Христом есть истинные сыны Царства (Мф.13:37-38; ср. Мф.8:12). Ф. Ф. Брюс подтверждает: «Собирание Иисусом вокруг Себя учеников, чтобы образовать "малое стадо" из тех, кому (129) надлежит получить Царство (Лк.12:32; ср. Дан.7:22,27), указывает на Него как на основателя Нового Израиля»<sup>8</sup>.

Иисусова проповедь веры и покаяния как условия принятия в Царство (Мк.1:15) ведет к выводу о том, что «едва ли это можно воспринимать иначе, чем как начало собирания верующего остатка в соответствии с выраженными в Ветхом Завете упованиями относительно остатка»<sup>9</sup>. Христос создал Свою Церковь не помимо Израиля, но как тот верный Остаток Израиля, который наследует обетования завета и его ответственность. Церковь Христова отделена не от Израиля Божьего, но лишь от еврейской нации, отвергнувшей Христа. Христос занимает место Божье, когда Он говорит:

«Ибо, где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них» (Мф.18:20).

Здесь Иисус совершенно очевидно проводит различие между Израилем, верующим во Христа, — который пришел к Нему, — и Израилем, отвергающим Христа, который своим лидером считает исключительно Моисея. Смысл слов Христа еще более усиливается, если мы сопоставим их с известным раввинистическим высказыванием: «Где двое соберутся в размышлениях над словами Торы, там и шекина среди них» (Мишна Абот 3,2).

Первым следствием удаления Христом теократии от национального Израиля было его проклятие, о котором как об условии завета говорили Моисей в Лев.26 и Втор.28, а также пророк Даниил в 26-27м стихах 9-й главы своей Книги. Скорбя над ужасным будущим, которое постигнет город, проклятый Богом, Христос с болью говорит:

«О, если бы и ты хотя в сей твой день узнал, что служит к миру твоему! но это сокрыто ныне от глаз твоих; ибо придут на тебя дни, когда враги твои обложат тебя окопами, и окружают тебя, и стеснят тебя отовсюду, и разорят тебя, и побьют детей твоих в тебе, *и не оставят в тебе камня на камне, за то, что ты не узнал времени посещения твоего*» (Лк.19:42-44; курсив мой).

«Иерусалим, Иерусалим, избивающий пророков и камнями побивающий посланных к тебе! *сколько раз хотел Я собрать детей твоих, как птица собирает птенцов своих под крылья, и вы не захотели. Се, оставляется вам дом ваш пуст*» (Мф.23:37-38; курсив мой). (130)

Приход Христа в Иерусалим был «временем посещения (Божьего)» для Израиля. Последствия утраты Мессии для еврейской нации были чрезвычайными. Отнятие защиты Божьей теократии будет безвозвратным (Дан.9:26-27; Лк.21:24; 1Фес.2:16). Христос настойчиво призывал малое стадо Свое, верный Остаток Израиля, бежать из обреченного города, когда в нем воцарится мерзость запустения (Мк.13:1; Мф.24:15-20; Лк.21:20-24).

Лишь во Христе Израиль как нация мог оставаться истинно народом завета Божьего. Отвергнув Иисуса как мессиянского Божьего Царя, еврейская нация не выдержала решающего испытания в деле выполнения цели Божьей в отношении язычников. Христос, однако, возобновил завет Божий со Своими двенадцатью апостолами. Божественное призвание древнего Израиля ныне обращено к Его мессиянскому стаду, чтобы оно стало светом миру (см. Мф.5:14), и к этому стаду обращен Его призыв: «Идите, научите все народы, крестя их

во имя Отца и Сына и Святого Духа» (Мф.28:19). В деле выполнения Своего Божественного намерения в отношении всего человечества Бог не зависел от еврейской нации. Отвержение Израилем Мессии не могло помешать Его плану или задержать его. День Пятидесятницы подтвердил, что Бог соблюдает Свой «график». Именно тогда, когда наступил ежегодный праздник Пятидесятницы (Деян.2:1; буквально: «был свершен»), произошли новые драматические события в исполнении пророчества. С небес Христос излил обетованного Духа на верный Остаток Израиля.

### Церковь как Остаток в пророчествах Израиля

Апостолы ни в коем случае не воспринимали Церковь как временное, находящееся вне сферы пророчеств Израиля изменение плана Божьего. Вместо предположения о задержке наступления Царства Божьего или об изменении плана Божьего апостолы подчеркивали, что все, что произошло со Христом, — Его жизнь, смерть, воскресение, вознесение, излитие Им Духа Божьего и Его воцарение одесную Бога — было лишь разворачивающимся и полным исполнением пророчеств Израиля. В день **(131)** Пятидесятницы Петр объяснил предательство и смерть Христа как исполнение согласно «определенному совету и предведе нию Божию» (Деян.2:23). Даже преследование Церкви Христовой в Иерусалиме рассматривалось как предназначенное «сделать то, чему быть предопределила рука Твоя и совет Твой» (Деян.4:28; с обращением к Пс.2:1-2).

Говоря о вознесении Христа на небеса и воцарении Его как над Израилем, так и над всеми народами, Петр обращается к пророческому 109-му псалму Давида:

«Ибо Давид не восшел на небеса, но сам говорит: "сказал Господь Господу моему: седи одесную Меня, доколе положу врагов Твоих в подножие ног Твоих". Итак твердо знай, весь дом Израилев, что Бог соделал Господом и Христом Сего Иисуса, Которого вы распяли» (Деян.2:34-36).

Применение Петром 109-го псалма к нынешнему царствованию Христа было названо «изумительным примером реинтерпретации ветхозаветного пророчества», поскольку Пс.109 повествует о царском престоле в Иерусалиме (см. Пс.109:2). Лэдд поясняет:

«Богодуховенно Петр переносит престол Давида из его земной обители в Иерусалиме на небеса... Ныне он установлен одесную Бога. Ныне, когда Его мессианские страдания в прошлом, Христос принял на Себя мессианское правление и будет продолжать его до тех пор, пока не будут поражены все Его враги» (1Кор.15:25)<sup>10</sup>.

Истолкование Петра является не буквальной экзегезой Пс.109, но авторитетным христологическим применением пророчества Давида. Суть христианского метода истолкования Ветхого Завета в том, чтобы понимать пророчество Израиля в свете Христа и Нового Завета. Тогда задержки в наступлении Царства Христова нет, а есть лишь новый прогресс и драматическое исполнение (около трех тысяч евреев приняли истолкование Петра и были крещены во Христа и присоединились к Церкви—Деян.2:41). Истолкование Петром излития Духа как прямого исполнения пророчества Иоиля для последних дней (си. Деян.2:16-21) подтверждает концепцию о том, что возникновение Церкви предвиделось и предсказывалось в Ветхом Завете. Она явилась скорее удивительным исполнением пророчества Иоиля об Остатке. Таким образом, Церковь есть не результат **(132)** импровизации или изменения плана Божьего, обращенного через Израиль на весь мир, но Божественное продвижение и осуществление эсхатологической идеи Остатка Израиля. Вскоре после излития Духа Божьего на Церковь Петр категорически заявил: «И все пророки от Самуила и после него, сколько их ни говорили, также предвозвестили дни сии» (Деян.3:24). Иными словами, после Пятидесятницы все ветхозаветные пророчества об Остатке Израилевом обрели свое истинное исполнение в образовании апостольской Церкви. Возникновение Церкви ясно предсказано в ветхозаветных обетованиях относительно Остатка.

Петр обращается к рассеянными по всему Ближнему Востоку христианским церквам своего времени (1 Петр. 1:1), используя почетные титулы Израиля:

«Вы — род избранный, царственное священство, народ святой, люди, взятые в удел, дабы возвещать совершенства Призвавшего вас из тьмы в чудный Свой свет» (1Петр.2:9; ср. Исх.19:5-6).



Хотя апостол не использует имя «Израиль», все, что обозначал Израиль как народ завета Божьего, ныне он относит к Церкви. Такова экклезиологическая интерпретация Петром завета Божьего с Израилем (Исх.19:5-6). Она вытекает из христологического истолкования мессианских пророчеств. Такое экклезиологическое применение ветхозаветных пророчеств представляет собой органичное развитие их христологического исполнения. Церковь органически связана с Мессией, подобно тому, как тело связано с головой. Экклезиологическое истолкование полностью устраняет все этнические и национальные ограничения Израиля Ветхого Завета. Новозаветный народ характеризуется более не узамы расы или страны, но исключительно верою во Христа. Таким образом Петр определил Израиль как «народ святой». Он мыслит категориями пасхальной типологии, подчеркивая, что христиане, «избранные» Богом, были «искуплены» «драгоценною Кровию Христа, как непорочного и чистого агнца» (1Петр.1:1,18-19). Эта же пасхальная типология (см. Исх.12:5) использована и апостолом Павлом в 1Кор.5:7. Более того, описание Петром Церкви как вызванных из тьмы в чудесный свет Божий (1Петр.2:9) настойчиво подталкивает к аналогии с исходом (133) Израиля из Египта (Исх.4:23; 19:4; Ис.43:21). Как Израиль путем исхода из Египта пережил свое избавление, для того чтобы восславить верность и спасающие добродетели Яхве, так и Церковь испытывает ныне свое избавление из тьмы, чтобы «возвещать совершенства Призвавшего вас... в чудный Свой свет» (см. также Кол.1:13). Это равноценно утверждению о том, что христианская община есть истинный Израиль<sup>11</sup>.

Когда далее Петр продолжает цитировать конкретное пророчество, высказанное по отношению к Израилю, он настойчиво следует его экклезиологическому применению:

«Некогда не народ, а ныне народ Божий; некогда непомилованы, а ныне помилованы» (1Петр.2:10; ср. Ос.1:10; 2:23).

Пророк Осия адресовал эти слова как обетование, данное десяти отступническим коленам Израиля перед ассирийским пленом в 721 г. до Р. Хр. Эти колена стали жить подобно языческим народам и поэтому призвали на себя проклятие завета. Петр заявляет, что пророчество Осии о восстановлении Богом Израиля в будущем ныне исполнилось во Христовой вселенской Церкви (1Петр.2:9-10).

Павел также заверяет евреев и язычников, живущих в Малой Азии, что на них распространяется следующая «благая весть»:

«Что обетование, данное отцам, Бог исполнил нам, детям их, воскресив Иисуса, как и во втором псалме написано: "Ты Сын Мой, Я ныне родил Тебя"» (Деян.13:32-33).

Основанием для благовестия Павла о том, что Иисус провозглашен Царем над всеми народами мира, является его христологическое истолкование Пс.2. На основании этого христологического применения мессианских пророчеств Павел и Варнава провозгласили, что поручение распространять свою Евангельскую весть — об оправдании перед Богом через веру во Христа — было получено ими от Бога Израиля:

«Ибо так заповедал нам Господь: "Я положил Тебя во свет язычникам, чтобы Ты был во спасение до края земли"» (Деян.13:47, цитата из Ис.49:6; курсив мой).

В оригинальном контексте Книги Исаии предсказанный «свет» спасения для язычников — это предсказание о (134) грядущем Мессии, Который описывается как Личность, стоящая вне национального Израиля. Его первая миссия, как «Раба» Яхве, должна заключаться в том, чтобы «обратить к Нему [Яхве] Иакова, и чтоб Израиль собрался к Нему» (Ис.49:5). Помимо этого, Раб призван стать миссионером для язычников: «Я сделаю Тебя [Раба] светом народов [язычников], чтобы спасение Мое простерлось до концов земли» (Ис.49:6).

Свое первое христологическое применение это мессианское пророчество обрело в Симеоне, когда он взял на руки младенца Христа (см. Лк.2:28—32). Павел и Варнава делают еще один шаг. Они провозглашают, что, будучи апостолами Христа, ныне они исполняют это мессианское поручение. Защищая свою миссию перед царем Агриппой, Павел возвещает:

«Я... ничего не говоря, кроме того, о чем пророки и Моисей говорили, что это будет, то есть, что Христос имел пострадать и, восстав первый из мертвых, возвестить свет народу (Иудейскому) и язычникам» (Деян.26:22-23).

Павел ощущает себя в такой близости со Христом, даже облекшимся во Христа (Рим.6:3,5,11), что его истолкование мессианских пророчеств Исаии приводит его к такому пониманию миссии Христа, согласно которому призвание Израиля Богом исполнилось в апостольской Церкви. Как и Петр, он цитирует пророчество Осии о восстановлении Израиля с целью подтвердить его исполнение во вселенской Церкви Христовой (см. Рим.9:24-26). Таким образом, и Петр, и Павел заявляют о том, что пророчества об Остатке Израиля обрели свое экклезиологическое исполнение. Такое вселенское применение ветхозаветных пророчеств к христианской общине представляет собой не абстрактное умозаключение, но указывает на верное буквальное исполнение. Реальность этого исполнения изначального намерения Божьего в отношении Израиля иллюстрируется заверением Павла о том, что неверующий, пришедший в Церковь, до такой степени исполняется присутствием Божиим, что говорит: «Истинно с вами Бог» (1Кор.14:24-25). Именно так видел Бог влияние Израиля на язычников (см. Ис.45:14; Зах.8:23). Ныне же этот план исполняется (135) всякий раз, когда двое или трое собираются для богослужения Богу во имя Христа (см. Мф.18:20).

### «Израиль Божий» в контексте Послания к Галатам

Павел завершает свое послание к церквам Галатии благословением: «Тем, которые поступают по сему правилу, мир им и милость, и *Израилю Божию*» (Гал. 6:16; курсив мой). Что означают слова «и (кай) Израилю Божию»? С точки зрения грамматики, «кай» можно перевести либо как «даже», либо как «и». Ч.Ч.Рири говорит: «Фактически сам текст не позволяет прийти к абсолютному решению, но с точки зрения логики в этом тексте скорее всего речь идет о двух классах»<sup>12</sup>. Однако этим утверждением он игнорирует фундаментальный принцип буквальной экзегезы. Всякий раз, когда грамматический синтаксис не позволяет прийти к однозначному заключению, значение слова может быть выявлено с помощью исторического контекста. В основе этого послания лежит резкое отрицание Павлом какого-либо иного или особого статуса евреев-христиан пред Богом в сравнении с христианами из язычников. Крещеные евреи и язычники едины во Христе, «все... сыны Божии по вере во Христа Иисуса». И, следовательно, «нет уже ни Иудея, ни язычника» во Христе (Гал.3:26-28). «Если же вы Христовы, то вы семя Авраамово и по обетованию наследники» (Гал.3:29). Каким языком можно выразить эту мысль еще более полно и однозначно? Однако, чтобы избежать неверного толкования, Павел добавляет еще несколько слов для тех, кто до сих пор претендует на особые обетования для этнического Израиля. В Гал.4:21-31 апостол резко отвергает любые претензии этнического Израиля на какое бы то ни было особое обетование завета. Этот текст совершенно обоснованно был назван «наиболее резкой во всем Новом Завете полемикой против Иерусалима и иудаизма»<sup>13</sup>. Павел даже заходит столь далеко, что уподобляет «нынешний Иерусалим», нацию Израиль, тому статусу, который имел перед Богом Измаил, полностью лишенный наследства за то, что он преследовал Исаака: (136)

«Так и ныне. Что же говорит Писание? "Изгони рабу и сына ее, ибо сын рабы не будет наследником вместе с сыном свободной". Итак, братия, мы дети не рабы, но свободной» (Гал.4:29-31).

В этом контексте Павел применяет пророчество Исаии о возвращении Израиля из плена (Ис.54:1) к созданию Церкви (см. Гал.4:27). В оригинале Исаия заверяет находящийся в плену Израиль в том, что Господь как «муж» Израиля (Ис.54:5) вскоре с чувством глубокого сострадания вернет «оставленную» жену (Израиль) из ее «вдовства» (ст.7). В результате Израиль вновь умножится и будет преуспевать как никогда дотоле (ст. 2, 3). С апостольским авторитетом Павел объявляет о том, что провозглашенное Исаией обетование о восстановлении Израиля обрело свое конкретное исполнение в Церкви. Он говорит: «Мы, братия, дети обетования по Исааку» (Гал.4:28; курсив мой). Это исполнение обетования о восстановлении Израиля совершено Христом, Который ныне в «вышнем Иерусалиме» (ст.26), в христианах, рожденных вновь по Духу Его (ст.29).

Г. Риддербос подтверждает:

«Павел усматривает исполнение этого обетования (Ис.54:1) в объединении верующих во Христа. Они собираются не только из числа евреев, но также и из язычников»<sup>14</sup>.

Ключ к пониманию примененного Павлом принципа пророческого истолкования лежит исключительно в упорном отвержении Иерусалимом Христа как Мессии. Как, по суждению Иисуса, Иерусалим «переполнил»

чашу грехов Израиля (см. Мф.23:37), так и, по суждению Павла, преднамеренное противодействие еврейских руководителей провозглашению Христа язычникам ради их спасения «наполнило меру грехов их» (1Фес.2:16). И он добавляет: «Но приближается на них гнев до конца» (или «полностью, «навсегда»; 1Фес.2:16).

Использование Павлом термина «Израиль Божий» в Гал.6:16 должно обрести свой конкретный смысл в гармонии со всей тональностью его Послания к Галатам, которое он завершает следующими словами:

«Ибо во Христе Иисусе ничего не значит ни обрезание, ни необрезание, а новая тварь. Тем, которые поступают по сему правилу, (137) мир им и милость, даже до Израиля Божия» (в русском тексте: «... и Израилю Божию» — прим. пер.(Гал.6:15-16).

Павел провозглашает Божье благословение мира и милости всем тем, кто следует правилу или принципу нового творения по вере во Христа. Он ясно формулирует свое всеобъемлющее правило для христиан (см. ст.15). Возможно ли, чтобы внезапно он стал вдруг проводить различие между христианами из евреев и христианами из язычников внутри Церкви? Бартон Пейн должен признать, что диспенсиональная экзегеза «и Израилю Божию» (Гал.6:16) как обозначение особого класса людей в Церкви неприемлема.

«Усматривать в этом «и» (Гал.6:16) якрбы подразумеваемую Павлом особую группу евреевхристиан — значит пойти против духа всего послания в целом. Такое разделение уже не имеет силы в отношении народа Божьего»<sup>15</sup>.

Примененное Павлом выражение «Израиль Божий» является глубоко религиозной категорией, и совершенно очевидно, что оно синонимично с его же более ранним высказыванием, обращенным ко всем христианам: «Вы семя Авраамово и по обетованию наследники» (Гал.3:29). Богословы диспенсионалисты полагают, что, используя термин «Израиль Божий», Павел имел в виду верующих в Господа Иисуса Христа<sup>16</sup>. Однако, в силу стремления диспенсионалистов разделять Израиль и Церковь, они настаивают на том, что, должно быть, Павел имел в виду евреевхристиан как особый класс внутри Церкви. Но выделение еврейских верующих в Церкви как «Израиля Божьего» представляет собой концепцию, находящуюся в фундаментальном противоречии с Посланием Павла к Галатам. Он категорически заявляет, что в Церкви нет ни еврея, ни еллина и что Церковь в целом — все те, кто принадлежат Христу, — есть семя Авраамово и наследники данных Израилю обетований завета (см. Гал.3:26-29).

Такой исторически-богословский контекст делает оправданным перевод «кай» в Гал.6:16 вместо поясняющего «и» словом «даже». В таком понимании совершенно четко отождествлены Церковь и «Израиль Божий»<sup>17</sup>. Приветствие Павла в Гал.6:16 становится тогда основным в (138) Новом Завете свидетельством, утверждающим, что вселенская Церковь Христова есть единственный Израиль Божий, семя Авраамово и наследница обетований завета Израиля (ср. Гал.3:29; 6:16). Допущение Рири: «Лишь в том случае, если верующий принадлежит к этническому Израилю, его можно осмысленно назвать представителем духовного Израиля»<sup>18</sup> представляет собой мысль, не подтверждаемую Посланием Павла к Галатам и противоречащую его основной и ясно выраженной идее.

П. Ричардсон высказал предположение, что фраза Павла «Израиль Божий» (Гал.6:16) относится «ко всем тем израильтянам, которые готовы одуматься и принять Благою весть о Христе... Есть Израиль (Божий) внутри (всего) Израиля». Он перефразирует Гал.6:16 следующим образом: «Молюсь за то, чтобы Бог даровал мир всем тем, кто поступают согласно этому мерилу, а также проявил милость к Своему верному народу Израилю»<sup>19</sup>. Такое истолкование предполагает признание Павлом наличия двух видов верного Израиля: Израиля, принявшего Христа и ставшего таким образом «новой тварью» (Гал.6:15), и Израиля Божьего, который еще не принял Христа, но тем не менее является Божьим «верным народом».

Ричардсон апеллирует к структурной схожести, которая наблюдается между Гал. 6:16 и еврейским благословением в Шемонех Есрех («милость на нас и на весь Израиль, Твой народ»). Он полагает, что Павел мог, сам того не осознавая, косвенным образом сослаться на это еврейское приветствие. При этом Ричардсон признает, что между ними нет точного соответствия. Он делает следующий вывод: «Предложение из Послания к Галатам оставляет впечатление того, что это видоизмененная ссылка на еврейское приветствие»<sup>20</sup>. Исходная ущербность такого подхода состоит в том, что он ищет герменевтический ключ к пониманию текста не в самом Послании к Галатам, но во внешнем сходстве с внебиблейским источником. Пренебрегая

богословской сутью послания Павла к галатским церквам, Ричардсон вводит два типа верного Израиля в Гал.6:16: тот, который уже принял Христа, и тот, который еще не принял Христа. Подобное введение двух типов верного Израиля (139) за Израилем неверным умаляет важность Христа как единственной нормы, которая, ввиду Его смерти, определяет воистину верный Израиль Божий.

Христология и экклезиология Павла побуждают его называть всех верующих во Христа «новой тварью» Божьей, «новым человеком» во Христе (Еф.2:15). Таким образом, согласно теологии Павла, рожденные вновь верующие во Христа — как из Израиля, так и из язычников — являются единственным верным Израилем Божьим.

### Христиане из язычников — равноправные граждане в Израиле

Послание Павла к «святым» в Ефесе углубляет наше понимание взаимоотношений, существующих между Израилем и Церковью. Обращаясь особо к христианам из язычников (Еф.2:11,17; 4:17), апостол сообщает им о том, что интеграция язычников в Израиль как сынов или наследников Божьих — никак не результат внезапного изменения Божественного замысла. Наоборот, это входило в план Божий или предопределение (Еф.1:5,11), «прежде создания мира» (Еф.1:4). Детям Божьим, как из евреев, так и из язычников, предопределено навеки объединиться «под главою Христом» (Еф.1:10). Быть христианином означает жить в осознании своего соучастия в благословениях завета, заключенного с Израилем. Через Евангелие христиане обрели гражданство в Израиле, радуются в том же уповании, что и Израиль (Еф.2:12; 4:4).

«Итак вы уже не чужие и не пришельцы, но сограждане святым и свои Богу, бывши утверждены на основании Апостолов и пророков, имея Самого Иисуса Христа краеугольным камнем» (Еф. 2:19-20).

Посредством креста Христос примирил «с Богом» как евреев, так и язычников (Еф.2:16). Таким образом Он «разрушил стоявшую посреди преграду» вражды, существовавшей между евреями и язычниками, «упразднил вражду Плотию Своею, а закон заповедей учением» (Еф.2:14-15). Это несомненная ссылка на отмену Христом Моисеева закона с его земным храмовым ритуалом. Миссия Христа заключалась в формировании мессианского Израиля, составленного из всех верующих во Христа среди людей. «*Дабы из (140) двух [евреев и язычников] создать в Себе Самом одного нового человека, устроая мир*» (Еф.2:15; курсив мой). Это намерение было реализовано через крест Христа (см. Еф.2:16) и поручено для провозглашения «Божьим святым апостолам и пророкам».

Это «тайна», «чтоб и язычникам быть сонаследниками, составляющими одно тело, и сопричастниками обетования Его во Христе Иисусе» (Еф.3:6).

Трижды в этом тексте Павел выделяет мысль о том, что христиане из евреев и христиане из язычников полностью равны в обетовании завета. (В оригинале это подчеркивается еще более настойчиво: *сюнклерома, сюссомма, сьюмметоха*.) Поэтому нет никакого оправдания богословской системе, которая пытается выстроить стену, разделяющую Израиль и Церковь. Принятие язычников в дом Израилев сопоставляется с принятием блудного сына в дом его отца в притче Иисуса (см. Лк.15:11-32)<sup>21</sup>. Отец принял сына в свои объятия, когда тот вернулся с позором, несмотря на недовольство старшего сына щедростью отца. Подобным же образом Церковь времен Павла, состоявшая большей частью из язычников, должна была осознать, что язычники вошли в дом Израилев, как в дом Отца своего, и ныне они в полной мере соучаствуют в заветах Израиля как сограждане и сонаследники (ср. Рим.8:17). Признание язычников как сыновей означает их принятие в уже существующий дом.

Павел проводит различие между «нами, которые ранее уповали на Христа» (Еф. 1:12), или Израилем, и язычниками, которые были чужаками, «не имели надежды и были безбожники в мире» (Еф. 2:12). О евреях он говорит «мы» — они были предопределены во Христе, «*дабы послужить к похвале славы Его*» (Еф.1:12). О язычниках он говорит: «В Нем и вы... *в похвалу славы Его*» (Еф.1:13-14; курсив мой). Таким образом, евреи и язычники равно призваны к одной судьбе — величать славу Божью. В Еф.1 Павел особо подчеркивает ободряющую мысль о том, что Христос лишь исполнил, а Дух лишь открыл то, что Бог избрал и определил от вечности<sup>22</sup>. Крест был назначен средством для исполнения ранее предопределенного (141) плана Божьего. Церковь как общее служение Богу евреев и язычников в едином теле не является временным решением

чрезвычайной ситуации, вызванной тем, что Израиль как нация отверг Христа. Объединение двух ранее разделенных ветвей рода человеческого во Христе есть тайна, суть и сущность вечного плана Божьего. Он был открыт, в принципе, — хотя и не в таком масштабе и не с такой ясностью, — в пророческих писаниях Израиля (Еф.3:5; Рим.1:2; 16:25-26). Евангелие Христово не оставалось совершенно скрытым в пророческих писаниях Израиля. Но до Христа существовало лишь смутное его понимание (см. 1Петр.1:10-12; Лк.24:15-17,44). В свете нового откровения Божьего во Христе апостолы обрели способность понять вечный Божий план спасения в его вселенском масштабе и уяснить его христоцентричную суть (Еф.1:9-10; ср. 2Кор.3:13-18).

Подобно тому, как все было сотворено Христом и поддерживается Им, все сущее во Вселенной будет в конечном счете вновь объединено и соединено Им в органичное целое на основе Его примиряющей Крови, пролитой на кресте (Кол.1:20). Это космическое единство небес и земли ныне достигнуто во Христе (Еф.1:22) и поэтому обозначает также конец всем расовым барьерам, конец всякой дихотомии в Авраамовом истинном семени и духовном доме Израилевом пред Богом (Еф.2:16-22). Все взоры ныне прикованы не к Израилю как нации, но ко Христу и Его мессианскому Израилю, который принял христиан из язычников в свое сообщество как истинно равноправных граждан.

### Экклезiologicalическое значение завета Израиля

Бремя богодухновенного автора Послания к Евреям заключалось в особом ободрении христиан из евреев заверением в том, что Христос посредством Своего самопожертвования и нынешнего священнического служения исполнил завет Божий с Израилем.

«Но Сей Первосвященник получил служение тем превосходнейшее, чем лучшего Он ходатай завета, который утверждён на лучших обетованиях» (Евр. 8:6). **(142)**

Послание к Евреям предполагает существование тесной связи между священством и заветом. Старый завет имел «святилище земное» со своим священством (Евр.9:1). Христос «был наречен от Бога Первосвященником по чину Мелхиседека» (Евр.5:10) в небесном святилище (Евр.8:1-2) после Своего воскресения. Такая смена священства — от левитского к Мелхиседекову — влекла за собой необходимую смену святилища и его церемониальных законов (Евр.7:12). В то время как старый завет сам по себе не обладал способностью очищать сердца от скверны, «то лучшего завета поручителем соделался Иисус» (Евр.7:22). Он не только имеет «священство непреходящее» (ст. 24-25), но завет Его основывается на лучших, более действенных обетованиях Божьих. Новый завет для народа Божьего действует лучше, нежели старый. Христос предстает «за нас пред лице Божие» (Евр.9:24) на основании заслуг Его очищающего самопожертвования, совершенного единожды и для всех (Евр.7:27). Иисус обладает способностью распространить на всех тех, кто приходит к Его престолу, благословения, обещанные Богом Израилю древности: спасение от нечистой совести и личную уверенность во спасении (Евр.9:14; 10:22).

В отличие от Израилева старого завета, который потерпел неудачу, новый завет, обещанный через Иеремию (Иер.31:31-34), такая участь не постигнет, ибо Христос есть Его поручитель или гарантия (Евр.7:22). Христос исполняет три фундаментальных обетования Божьих:

1. Он запечатлевает нравственный Закон Божий в сердцах Своего народа, что существенно лучше, нежели накладывать закон в качестве внешнего ига на Израиль (Евр.8:10). Это подразумевает перемену сердца таким образом, что оно испытывает побуждение подчиняться Богу силою обитающего в нем Духа, о чем совершенно очевидно говорит параллельное обетование в Книге Иезекииля (Иез.36:26,27).
2. Он индивидуализирует спасающее познание Бога, чтобы каждый израильтянин, без исключения, имел бы личные и непосредственные отношения с Богом (Евр.8:11).
3. Он прощает грехи народа Божьего: «Грехов их... не вспомяну более» (Евр.8:12). Это и есть те «лучшие **(143)** обетования» пророчества Иеремии, исполнить которые пришел Христос (Евр. 8:6). Введя в силу этот новый завет, Он «показал ветхость первого; а ветшающее и стареющее близко к уничтожению» (Евр. 8:13). Нам напоминает о том, что «комментарий автора писался на основании слов пророка [Иеремии], но никак не своих собственных. Он знал, что старый закон уже исчез как

истинное выражение тех отношений, которые существуют между Богом и Его народом (Евр.7:12)»<sup>23</sup>. Иными словами, Иеремия уже объявил о том, что старый завет прекращает свое действие, как только Бог введет концепцию нового завета. Возникает вопрос: «К какому же народу применяет Послание к Евреям новозаветное обетование Иеремии: к еврейскому народу как к нации в будущем или к индивидуальным евреям и язычникам в Церкви в нынешнее время?»

Авторы-диспенсационалисты в своих истолкованиях не проявляют полного единства. Дж. Ф. Валвоорд сообщает<sup>24</sup>, что Дж. Н. Дарби полагал, будто новый завет принадлежал лишь израильтянам, но Л.С.Чейфер различал два различных новых завета: новый завет (Иер.31) для национального Израиля, которому надлежит исполниться лишь в будущем тысячелетнем царстве, и новый завет (Евр.8), относящийся к Церкви в нынешнем веке. «Толковая Библия Скофилда» (первое издание, 1917 г.), однако, утверждает, что новый завет имел двойное применение: первое — к Израилю, которое будет иметь место в тысячелетнем царстве, и второе — к нынешней Церкви. «Новая толковая Библия Скофилда» отходит от прежней точки зрения и теперь заявляет, будто новый завет вступит в действие лишь в будущем, покаявшемся Израиле (с. 1317). Валвоорд также настаивает на том, что новый завет заключен с Израилем и что его исполнение произойдет лишь «в тысячелетнем царстве после Второго пришествия Христа»<sup>25</sup>.

Вполне очевидно, что диспенсационализму трудно принять во внимание ближайший контекст Евр.8, поскольку здесь новый завет Иеремии, вне всякого сомнения, применен ко всем христианам. Валвоорд утверждает: «Фактически это единственный текст, который представляет сложность для премилленаристского (а более точно — для (144) диспенсационального) подхода, но эта сложность исчезает при более тщательном исследовании текста»<sup>26</sup>. Его так называемое «более тщательное» исследование в книге «Тысячелетнее Царство» (глава 18 — «Новый завет с Израилем»), однако, совершенно разочаровывает, поскольку абсолютно игнорируется священная необходимость в экзегезе и автор даже не пытается сопоставить отрывок Евр.8:8-13 с контекстом и сутью самого Послания к Евреям! Вскользь упомянув мнения других исследователей, он просто защищает диспенсациональный подход, делая следующий вывод: «Концепция двух новых заветов наилучшим образом анализирует проблему и лучше согласуется с премилленаризмом в целом»<sup>27</sup>. Столь любопытный взгляд на «два новых завета» представляет собой лишь защиту проблематичной догмы, но никак не результат тщательной экзегезы Священного Писания. Стремление Валвоорда отрицать то, что «лучший завет» Евр.8 является предсказанным «новым заветом» Израиля, доходит до откровенного отрицания библейской вест:

«Единственным аргументом является то, что было истинно всегда — предсказание нового завета автоматически объявляет, что завет Моисея есть завет временный, но никак не вечный... Оно объявляет, что стал возможным "лучший завет", чем завет Моисея (Евр.8:6), но оно не утверждает... будто этот лучший завет является "новым заветом с домом Израилевым" или будто новый завет Израиля был уже представлен»<sup>28</sup>.

Столь невероятное дробление священного текста полностью лишает силы то важнейшее заверение, которое несет Евр.8 христианам из евреев, — что Божий новый завет с Израилем уже обрел свое истинное исполнение воцарением Христа одесную Бога в качестве лучшего Первосвященника для Израиля. Евр.8 не повторяет «то, что было истинно всегда», равно как и не обещает некоего будущего исполнения нового завета Иеремии. Этот текст скорее провозглашает Евангельскую весть о том, что обетованный «новый завет» вступил в силу посредством искупительной жертвы Христа и ныне могущественно действует в воскресшем Христе (см. Евр.4:14-16; 5:5-6,10; 6:19-20; 7:11-27; 8:1-2; 9:14,24; 13:20). Три ключевых текста особенно (145) опровергают вывод Валвоорда о том, будто новый закон еще не был введен в действие Христом:

«Лучшею завета поручителем соделался Иисус» (Евр.7:22).

«И потому Он есть Ходатай нового завета, дабы вследствие смерти Его, бывшей для искупления преступлений, сделанных в первом завете, призванные к вечному наследию получили обетованною» (Евр. 9:15).

«Но вы приступили к горе Сиону и ко граду Бога живого, к ... Церкви первенцев, написанных на небесах ... и к Ходатаю нового завета Иисусу» (Евр.12:22-24).

Для этих богодухновенных посланий не находится места в аргументации Валвоорда. Текст Евр.7:22 систематически опускается в его дискуссии по текстам, касающимся нового завета, так что важнейшее послание о том, что Христос «лучшего завета поручителем соделался», даже не упомянуто<sup>29</sup>. Относительно Евр.9:15 он заявляет: «Христос есть Ходатай "нового завета", что, конечно, верно как для завета с Церковью, так и для завета с Израилем»<sup>30</sup>. Избегая истолкования Евр.9:15 на основе его контекста, Валвоорд насильственно применяет к этому тексту фундаментально иную концепцию - что Христос станет Ходатаем «нового завета» для еврейской нации во время Второго пришествия. Он просто делает вывод о том, что большинство диспенсационалистов соглашались, что «новый завет был дан для Церкви, но не тот новый завет, который был предусмотрен для Израиля»<sup>31</sup>. Ч.Ч.Рири доходит до признания того, что новый завет, установленный для Церкви на Вечере Господней (Мф.26:28; Мк.14:24), распространяет все важнейшие благословения, обещанные Израилю в Иер.31:31-34, на «тех, кто верует во Христа в нынешнем веке». Но тут же начинает пятиться:

«Нельзя отрицать того, что Церковь получает благословения, сходные с благословениями нового завета для Израиля, но сходство не есть исполнение ... Разве невозможно, чтобы был Новый завет для Церкви, равно как и новый Завет для Израиля? Новый завет Евр. 8:7-13 принадлежит еврейскому народу, но не Церкви»<sup>32</sup>.

Диспенсационализм вынужден проецировать два совершенно различных новых завета в одно и то же пророчество Писания! И это объявляется «нормальным и (146) буквальным смыслом», «обычным буквальным смыслом»?<sup>33</sup> Если «новый завет» Церкви не новый завет, обетованный Израилю, тогда где же в Писании первый завет Церкви (ср. Евр.8:13)?

Нет ничего удивительного в том, что Дж. Б. Пейну «трудно поддерживать» точку зрения диспенсационализма относительно Евр.8-10 — отрицание осуществления нового завета Иеремии в Церкви. Она страдает «наследственным неправдоподобием, присущим подобного рода поверхностному и туманному мышлению», согласно которому слова Иеремии применены к Церкви лишь по аналогии, но не в реальности. Подобная логика, несомненно, подрывает аргументацию Послания к Евреям:

«Его читатели стояли перед искушением впасть вновь в церемониальные формальности Моисеева закона. И пояснение, будто Иеремия предсказывал, что в тысячелетнем царстве церемония лизм будет заменен на более духовную форму служения, едва ли выглядело столь же убедительно, как цитирование пророка с целью доказать, что эта перемена уже произошла в нынешнее время»<sup>34</sup>.

Пейн показывает, что тексты Евр.8:13; 9:14 и 10:16-17 требуют, чтобы завет Иер.31 «был един... и относился бы к Церкви». Прощение грехов, обещанное Иеремией в новом завете, осуществляется ныне через посредничество Христа для всех тех, кто «имеет дерзновение входить во святилище посредством Крови Иисуса Христа» (Евр.10:19).

Относительно Евр.12:24 Валвоорд лишь замечает: «Совершенно ясно, что имеется в виду завет с Церковью, но не новый завет с Израилем»<sup>35</sup>. Однако возникает вопрос: если Церковь отделена от завета с Израилем, зачем, в таком случае, Церкви приходиться «к горе Сиону... к небесному Иерусалиму», обращаясь к Иисусу как к Посреднику нового завета (Евр.12:22-24)? Как можно отрицать то, что речь здесь идет о полном исполнении? В основе всего Послания к Евреям лежит не аналогия, но идея эсхатологического исполнения завета Израилем и типологического посреднического служения в святилище (Евр.1:1-3,13). В жизни и служении Иисуса нашло наконец исполнение то, что предвещали все символы и типы еврейского Писания. (147) Поэтому автор Послания к Евреям основывает свои рассуждения не на некоей воображаемой аналогии между двумя заветами, но на противопоставлении спасительных исторических аспектов нового завета Христа с Израилем, — где двенадцать апостолов представляют собой всех израильтян, — с Моисеевым старым заветом. Поэтому Дэниел П. Фуллер не противоречит основной структуре Послания к Евреям, делая следующий вывод:

«Он [автор Послания к Евреям] совершенно определенно противопоставляет этот "новый завет" старому Моисееву завету в Евр.7:22-23; 9:15; 12:18-24 и в обоснование этого противопоставления он цитирует Иер.31:31-34 в Евр. 8:8-13 и 10:16-17. Эти тексты предлагают достаточные свидетельства, позволяющие

сделать вывод о том, что вдохновенный автор рассматривал деятельность Иисуса как исполнение того нового завета, что обещан в Иер. 31:31—34. Но тогда обетование, данное Израилю, найдет определенное исполнение в Церкви, а это подрывает основополагающую предпосылку диспенсационализма о том, что Бог разделяет Свои отношения с Израилем и Свои отношения с Церковью»<sup>36</sup>.

Действительно, Христово правление Церковью, побуждающее сердца и жизни верующих (евреев и язычников) к послушанию в вере — это еще не слава мессианского Царства. Второе пришествие принесет свое, более славное исполнение нового завета в Царстве славы. Но эта более великая слава никогда не должна побуждать нас к отрицанию истинности и реальности духовного исполнения нынешнего Царства Христа (см. Рим.14:17; 1Кор.4:20; Кол.1:13). Валвоорд пытается обосновать свое футуристское применение обетования нового завета из пророчества Иеремии для еврейского народа в тысячелетнем царстве, пренебрегая грамматикоисторическими принципами экзегезы при исследовании Божьего обетования нового завета в Иер.31. Такой подход не может не привести в изумление. Вот что он утверждает:

«Завет обещал исполнение обетования после бедственных дней Израиля (Иер.30:7) или великого испытания, которое предсказывал Христос (Мф. 24:21). Далее это обетование связывается со временем воссоединения Израиля, которое рассматривается как **(148)** подготовка к исполнению завета (см. Иер.31:1-20) и представляет собой ближайший контекст откровения нового завета»<sup>37</sup>.

Историческая обстановка, в которой Иеремия предсказывал спасение Израиля от «бедственного времени» (Иер.30:7), совершенно определенно сформулирована как избавление из вавилонского плена (Иер.30:3; 29:10). Главы 30 и 31 Книги Иеремии содержат антологию данных Богом обетований о восстановлении Израиля, записанных вскоре после того, как Навуходоносор угнал царя Иудеи вместе с десятью тысячами евреев в плен в 597 г. до Р. Хр. (Иер.29). Эти обетования вдохновляли пребывающих в плену евреев, даруя им надежду на окончание предсказанных семидесяти лет плена (Иер.25:11; 29:10). Через Иеремию Господь обещал новый исход из Вавилона раскаявшемуся и пребывающему с Богом Израилю.

«Ибо так говорит Господь: когда исполнится вам в Вавилоне семьдесят лет, тогда Я посету вас и исполню доброе слово Мое о вас, чтобы возвратить вас на место сие... и взыщете Меня и найдете, если взыщете Меня всем сердцем вашим. И буду Я найден вами, говорит Господь, и возвращу вас из плена и соберу вас из всех народов и из всех мест, куда Я изгнал вас, говорит Господь, и возвращу вас в то место, откуда переселил вас» (Иер.29:10, 13-14).

Вот те исторические обстоятельства, с которыми следует увязывать обетование нового завета Иер.31:31-34 в исторической экзегезе, но которой пренебрегает истолкование Валвоорда.

Первичное исполнение этого данного в Книге Иеремии обетования нового завета уже осуществилось в факте возвращения Израиля в землю обетованную при князе Зоровавеле (Езд.1:1-5; Агг.2:20-23). Но смысл обетования Иеремии не исчерпывается этим ближайшим историческим исполнением. Лишь тогда, когда Христос собрал вокруг Себя верный Израиль, обрело обетование нового завета, данное в Книге Иеремии, свое духовное, но полное исполнение в мессианском Израиле, в Церкви (Мф.12:30; Ин.12:32; Евр.8:1-2; 10:15—22).

Рири, однако, полагает, что экклезиологическое применение нового завета с Израилем вовсе не должно иметь места. Он возражает: «Если Церковь не является **(149)** субъектом ветхозаветного пророчества, тогда Церковь не исполняет обетования Израилю, но сам Израиль должен их исполнить, и это произойдет в будущем»<sup>38</sup>. Он даже утверждает: «Церковь ни в каком смысле не исполняет обетования Израиле»<sup>39</sup>. Довольно любопытное допущение, особенно если сравнить его с его же признанием, сделанным в той же книге, что «все четыре важнейших благословения, обетованных Израилю в Иер.31:31-34, обещаны тем, кто верует во Христа в этом веке» (восстановление, пребывание Святого Духа, поучение Святым Духом и прощение грехов)<sup>40</sup>. «Некоторыми из благословений, изложенных в новом завете с Израилем, мы наслаждаемся ныне как члены тела Христова»<sup>41</sup>.

Но в своем этническом, еврейском аспекте, полагает Рири, экклезиологическое исполнение действительно «изменяет» буквальное исполнение<sup>42</sup>. Он даже называет экклезиологическое применение аннулированием нового завета с Израилем<sup>43</sup>. Рири задает вопрос: «Меняет ли все это Новый Завет? Если так, то премиллениаризм (читай: диспенсационализм) ослаблен»<sup>44</sup>. Он допускает, что диспенсациональная концепция



двух новых заветов есть, в конечном счете, не что иное, как искусственная конструкция, необходимая для подкрепления его доктрины этнического буквализма в пророчестве. «Посылка о существовании двух новых заветов укрепляет позиции премилленаризма»<sup>45</sup>. Предположение Рири о том, будто экклезиологическое исполнение подразумевает аннулирование нового завета с Израилем, представляет собой *non sequitur* — поспешный вывод, не имеющий обоснования и поддержки в Новом Завете.

Экклезиологическое истолкование нельзя рассматривать как аннулирование нового завета с Израилем, поскольку Сам Христос Своими словами ввел таинство Вечери Господней как исполнение предсказанного Иеремией завета: «Сия чаша есть новый завет в Моей Крови, которая за вас проливается... во оставление грехов» (Лк.22:20; Мф.26:28; ср. Иер.31:34).

Что касается настойчивого стремления соблюдать этнический буквализм в пророческом исполнении, апостол **(150)** Павел весьма эмоционально исправляет подобную, надуманную самими евреями практику, указывая на известное богословие остатка, применявшееся самими пророками. Верующие язычники включены в эсхатологический Остаток Израиля.

«Но не то, чтобы слово Божие не сбылось. Ибо не все те Израильтяне, которые от Израиля, и не все дети Авраама, которые от семени его; но (сказано): "в Исааке наречется тебе семя". То есть не плотские дети суть дети Божи; но дети обетования признаются за семя» (Рим.9:6-8).

«Мы, братия, дети обетования по Исааку» (Гал.4:28).

«Так и в нынешнее время, по избранию благодати, сохранился остаток» (Рим.11:5).

Согласно Евр.8-12, Церковь Иисуса олицетворяет истинное исполнение предсказанного Иеремией нового завета. Ни в коем случае не будучи отменой нового завета с Израилем, она представляет собой образ и гарантию окончательного исполнения нового завета, когда истинные израильтяне всех веков объединятся на свадебном пире Агнца в Новом Иерусалиме (Мф.8:11-12; 25:34; Откр.19:9; 21:1-5). Поэтому вместе с Дж. Бартоном Пейном мы делаем вывод: «Церковь олицетворяет кульминацию еврейской истории; она является исполнением предсказанного нового завета, который должен быть заключен "с домом Израиля и с домом Иуды" (Иер.31:31; Евр.8:8; 10:17— 19)»<sup>46</sup>.

1. Ryrie, *Dispensationalism Today*, pp. 132, 133.

2. Ryrie, *The Basis of the Premillennial Faith*, p. 126.

3. Ryrie, *Dispensationalism Today*, pp. 46, 47.

4. Там же, с. 138.

5. См. Pentecost, *Things to Come*, pp. 91, 465 Ladd, *A Theology of the New Testament*, p. 200, здесь автор пишет следующее: «Это, однако, насильственное истолкование».

6. W. Trilling, *Das Wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthaus Evangeliums*, Stud. A. und N. T., Bd X (Munich: Kosel Verlag, 1964), p. 65.

7. Ladd, *A Theology of the New Testament*, p. 113. В главе 8 «Царство и Церковь» Лэдд предлагает великолепное исследование о **(151)** различиях и сходствах во взаимоотношениях, существующих между Царством Божьим и Церковью.

8. F. F. Bruce, *The New Bible Dictionary*, ed. J. D. Douglas (Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1979; reprint ed.), p. 558.

9. G. F. Hasel, «Remnant», in ISBE, new ed., section III C2.

10. Ladd, *The Last Things*, pp. 17, 18. См. также Bruce, *New Testament Development of Old Testament Themes*, p. 79.

11. B. Reicke, *The Epistles of James, Peter, and Jude*, *The Anchor Bible*, vol. 37 (Garden City, N. Y.: Doubleday, 1964), p. 93.

12. Ryrie, *The Basis of the Premillennial Faith*, p. 69.

13. J. C. DeYoung, *Jerusalem in the New Testament* (Kampen: Kok, 1960), p. 106.

14. H. Ridderbos, *The Epistle of Paul to the Churches of Galatia*, NICNT (Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1957), p. 179.

15. Payne, Encyclopedia of Biblical Prophecy, p. 100, 183.
16. J. F. Walvoord, Israel in Prophecy (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1962), p. 59; Ryrie, The Basis of the Premillennial Faith, p. 69.
17. См. также U. Luz, Das Geschichtsverständnis bei Paulus (München: C. Kaiser, 1968), p. 269; Ridderbos, The Epistle of Paul to the Churches of Galatia, p. 227; Ladd, A Theology of the New Testament, p. 539, который обращается к другим исследователям Нового Завета. Однако не все соглашаются (относительно Гал. 6:16). См. W. Hendriksen, Israel in Prophecy (Grand Rapids, Mich.: Baker Book House, 1974), pp. 33—34.
18. Ryrie, Dispensationalism Today, p. 149.
19. P. Richardson, Israel in the Apostolic Church (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), pp. 82, 83, 89.
20. Там же, с. 80.
21. M. Barth, Israel und die Kirche im Brief des Paulus an die Epheser, Theol. Existenz Heute, NF NR 75 (München: Kaiser Verlag, 1959), p. 8.
22. См. там же, с. 14.
23. M. M. Bourke, The Jerome Biblical Commentary, ed. R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, and R. E. Murphy (Englewood Cliffs, N.J.: PrenticeHall, 1968), p. 396.
24. J. F. Walvoord, The Millennial Kingdom (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1974), pp. 109, 110.
25. Там же, с. 209.
26. Там же, с. 215; сравните также его признание: «Тем не менее, в понимании этого отрывка (Евр. 8) в премиллениаризме (читай: диспенсационализме) остаются проблемы», Israel in Prophecy, p. 54. **(152)**
27. Walvoord, The Millennial Kingdom, p. 219 (курсив мой/ А также Ryrie, The Basis of the Premillennial Faith, p. 118.
28. Walvoord, The Millennial Kingdom, pp. 216, 217.
29. Книги Валвоорда The Millennial Kingdom и Israel in Prophecy полностью игнорируют существование Евр. 7:22.
30. Walvoord, The Millennial Kingdom, p. 218.
31. Там же, с. 214.
32. Ryrie, The Basis of the Premillennial Faith, p. 117, 118, 122.
33. См. утверждения Валвоорда в Israel in Prophecy, pp. 44, 48, 93, 121.
34. Payne, Encyclopedia of Biblical Prophecy, p. 328, № 24.
35. Walvoord, The Millennial Kingdom, p. 218.
36. Daniel P. Fuller, Gospel and Law: Contrast or Continuum? The Hermeneutics of Dispensationalism and Covenant Theology (Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1980), p. 165.
37. Walvoord, The Millennial Kingdom, p. 211.
38. Ryrie, The Basis of the Premillennial Faith, p. 126.
39. Там же, с. 136.
40. Там же, с. 118.
41. Там же, с. 124.
42. Там же, с. 105.
43. Там же, с. 125.
44. Там же, с. 115.
45. Там же, с. 125.
46. Payne, Encyclopedia of Biblical Prophecy, p. 100. **(152)**

## Глава 8. Церковь и Израиль в 9—11 главах Послания к Римлянам.

Доктрина о Церкви имеет решающее значение во всей диспенсациональной системе. Церковь рассматривается как реальность, существующая отдельно от Израиля и не являющаяся новым духовным Израилем<sup>1</sup>. Бог имеет различные цели для Израиля и Церкви «в рамках Своего общего плана». Ч. Ч. Рири недвусмысленно заявляет: «Церковь не исполняет обетования Израилю в каком-либо смысле... Мы не видим века Церкви в плане Божьем относительно Израиля... Это интерполяция»<sup>2</sup>. Новый завет «не распространяет их (Божьи обетования Израилю) на Церковь»<sup>3</sup>. «И все это, — утверждает он, — построено на индуктивном исследовании использования двух слов («Израиль» и «Церковь»), но никак не на схеме, вытекающей из Библии в целом»<sup>4</sup>. Он делает следующий вывод:

«Использование слов “Израиль” и “Церковь” ясно показывает, что в Новом Завете Израиль как нация продолжает существовать со своими собственными обетованиями; Церковь же не приравнивается к так называемому «новому Израилю», но постоянно и особо определяется как отдельное деяние Божье в нынешнем веке»<sup>5</sup>. Можно ли, как утверждает диспенсационализм, делать подобные выводы на основании Нового Завета, используя историкограмматический метод экзегезы? Каковы правила такой экзегезы?

### Роль контекста в определении библейских терминов

Фундаментальный принцип экзегезы, которым иногда пренебрегают в доктринальных построениях, заключается (154) в том, что контекст играет определяющую роль — позволяя каждому тексту или термину обрести свое буквальное значение из собственного ближайшего контекста. Всегда существует опасность того, что истолкователь использует то значение, которое имеет термин в одном историческом контексте, для того же термина в ином историческом контексте Писания. Совершенно очевидно, что, когда перед нами два текста, которые, как кажется с первого взгляда, противоречат друг другу, каждый из них следует понимать, исходя из его собственного исторического и литературного контекста (например, см. Рим.3:28 и Иак.2:24).

Поэтому термин «Израиль», как он использован в Послании Павла к Римлянам, должен определяться, исходя из контекста этого послания, а его использование в Послании к Галатам следует понимать, исходя из контекста Послания к Галатам. Исторические контексты этих двух посланий существенно отличаются, и нельзя игнорировать или отрицать это ради достижения доктринального единообразия. Это была бы насильственная, догматическая экзегеза, закрытая для нюансов библейского контекста.

### «Израиль» в контексте Послания к Римлянам

Представляется очевидным, что в Рим. 9-11 Павел особо обращается к своим соплеменникам, «народу Израилеву» (см. Рим.9:3-4). Помимо частого обращения к этническому Израилю вне Церкви, он также проводит различие между евреями, верующими во Христа, и язычниками, верующими во Христа, внутри Церкви (Рим.11:5,13). Откуда взялось такое различие в церкви Рима? Проводит ли Павел различие между Израилем и язычниками исходя из того принципа, что у Бога есть две группы людей, каждая из которых имеет различные эсхатологические обетования и разные судьбы? Внутренние свидетельства говорят об обратном. Например, Павел предостерегает две фракции, существующие в церкви Рима, евреев и язычников, от попыток превознестись друг над другом, кичась якобы имеющимися у них преимуществами (см. Рим.11:18,25; 12:3)<sup>6</sup>. То, что Павел выделяет две этнические группы в (155) христианской общине, вовсе не подводит его к выводу о наличии разных обетований завета для Израиля и для язычников. Как раз наоборот. Основная идея Послания к Римлянам и заключается в том, чтобы напомнить Церкви об изначальной цели избрания Израиля — быть благословением для всех язычников мира, разделяя с ними спасающий свет Мессии и Бога Израиля (Ис.42:1-10; 49:6).

Основываясь на таком плане Божьем, Павел далее сообщает удивительный факт: «Язычники, не искавшие праведности, получили праведность, праведность от веры [в Иисуса как Мессию]; а Израиль, искавший закона праведности, не достиг до закона праведности» (Рим.9:30-31). Поэтому отныне решительным испытанием, позволяющим вступить в истинные отношения завета с Богом, является проявление веры во Христа как Мессию Израиля (Рим.9:33). Одна лишь эта вера гарантирует благословения, обещанные заветом. Церковь имеет доступ к Богу лишь через обетования нового завета, данные верному Остатку Израиля (Рим.9:24-29).

Елена Уайт отличает эту фундаментальную открытость завета Божьего с Израилем для язычников:

«Благословения, обещанные таким образом Израилю, на тех же условиях и в той же мере обещаны каждой нации и каждому отдельному человеку под небесами»<sup>7</sup>.

В Рим.9-11 Павел достигает кульминации своего послания<sup>8</sup>, объясняя, каким образом верующие язычники относятся к Израилю Божьему. Он изображает обращение язычников ко Христу как прививку веток дикой маслины (язычников) к единому масличному дереву Израиля Божьего (Рим.11:17-24). Таким образом Павел наглядно изображает духовное единство и преемственность завета Божьего с Израилем и Его нового завета с Церковью Христовой. Через веру во Христа язычники на законном основании присоединяются к масличному дереву, народу Божьему, с которым у Него заключен завет, и соучаствуют в корне Авраамовом (см. ст.18). Урок притчи о привитом масличном дереве в Рим.11 заключается в том, что Церковь живет на корнях и стволе Израиля Ветхого Завета (Рим.11:17-18). **(156)**

Особое же бремя Павла в Рим.11 — это откровение о Божественной «тайне», касающейся этнического Израиля:

«Ожесточение произошло в Израиле отчасти, до времени, пока войдет полное число [плерома] язычников, и так [хутос, таким образом] весь Израиль спасется, как написано...» (Рим.11:25-26).

Большинство комментаторов соглашаются в том, что здесь Павел помещает спасение этнического Израиля в динамическую взаимосвязь (хутос) со спасением язычников. Он ожидает зависимости между спасением «всего Израиля», или его «полноты» (Рим.11:26,12), и собранием полноты язычников ко Христу (Рим.11:25). Павел не упоминает о какойлибо очередности этих событий. Он видит многих евреев, которые приветствуют спасение многих язычников, обретающих через Христа радость милости Божьей. Эту таинственную связь он описывает с вполне определенной апокалиптической точки зрения, признавая одновременно и необходимость в нынешнем исполнении (на что указывает неоднократное употребление слов «теперь» и «ныне»):

«Как и вы [христиане из язычников] некогда были непослушны Богу, а ныне помилованы по непослушанию их [отвержению евреями Христа], так и они теперь непослушны для помилования вас, чтобы и сами они были [теперь] помилованы. Ибо всех заключил Бог в непослушание, чтобы всех помиловать» (Рим.11:30-32; курсив мой).

В этой потрясающей кульминации можно увидеть удивительнейшую взаимозависимость между спасением евреев и спасением язычников. Один исследователь очень точно подметил: «Милосердие Божье не простирается на один лишь Израиль без язычников, но равным же образом оно не распространяется и на язычников без Израиля»<sup>9</sup>.

Захваченный этим приводящим в изумление видением Божьей верности Своему обетованию, отраженному в завете с Израилем, невзирая на неверность Израиля — Божье призвание «непреложно» (Рим.11:29), — Павел открывает для нас удивительную перспективу Божьего спасительного намерения для всего рода человеческого. Божественная милость излилась от Израиля на язычников, с тем **(157)** чтобы «весь Израиль» мог бы также возжаждать той же милости, в которой радостно пребывают язычники. С точки зрения Павла, Израиль нельзя считать безвозвратно падшим. «Никак. Но от их падения спасение язычникам, чтобы возбудить в них ревность [в Израиле]» (Рим.11:11; курсив мой). Божье намерение заключается именно в том, чтобы вернуть Себе Израиль посредством Церкви Христовой. Этот путь спасения многих евреев из этнического Израиля для Христа составляет часть величественной «тайны» Божьей.

Лишь в этой зависимости Израиля и Церкви может утвердиться единое Евангелие спасения для всех людей, суть которого — оправдание благодатью через веру во Христа. Это следует особо подчеркнуть:

«Вопрос не стоит об ином обращении помимо того, которое проистекает в результате проповеди Евангелия в истории (ср. Рим.10:14 и далее; 11:11,14,22) и из той деятельности, которая ныне обращена к ним со стороны верующего мира язычников (Рим.11:31)»<sup>10</sup>.

По этой причине Церковь должна активно заниматься благовествованием среди евреев. Е. Уайт побуждает христиан свидетельствовать для еврейского народа и ожидать благословений от Бога:

«Настало время, когда евреи должны получить свет. Господь желает, чтобы мы поощряли и поддерживали тех, кто будет верно трудиться ради этого народа; ибо предстоит еще убедить в истине многих, которые станут на стороне Бога. Наступает время, когда ежедневно будет обращаться столько же людей, сколько их было в день Пятидесятницы после того, как ученики получили Святого Духа»<sup>11</sup>.

Каким же образом увязывает диспенсационализм упование Павла в отношении этнического Израиля с Евангелием проповеди креста Христова, если его аксиома гласит, что «слава Божья должна осуществиться не только в спасении людей вообще, но также и в еврейском народе?»<sup>12</sup> Каким же образом должно спастись Израилю согласно диспенсациональной эсхатологии? Именно к этому вопросу обращается Брюс Корли:

«Следует ли нам ожидать апокалиптического чуда, которое должно произойти спустя семь лет после того, как из мира будет (158) восхищена «полнота» язычников? Придут ли евреи благодаря особому к ним отношению или через оправдание по вере? Первое предположение лишает Евангелие Павла самой его сути»<sup>13</sup>.

Павел не допускает иных путей для спасения «всего Израиля» помимо того, которым спасаются язычники: через веру во Христа, через звучащее из глубины сердца исповедальное признание того, что Иисус есть восставший Господь Израиля (см. Рим.10:9-10). Он совершенно определенно излагает условие Божье для спасения Израиля: «Если не пребудут в неверии, привьются, потому что Бог силен опять привить их» (Рим.11:23; курсив мой). В значительной степени этнический Израиль обосновывал свои притязания на благословения завета с Богом верой в свои родственные отношения по крови с отцом Авраамом, рассчитывая, таким образом, на эсхатологические благословения от Бога в качестве безусловной гарантии (см. Мф.3:7-9; Ин.8:33-34).

Против этого отношения похвалы этническими преимуществами Израиля (см. Рим.2:25-29) Павел настойчиво провозглашает:

«Здесь нет различия между Иудеем и Еллином, потому что один Господь у всех, богатый для всех призывающих Его. Ибо "всякий, кто призовет имя Господне, спасется"» (Рим.10:12-13, ср. Рим.3:22-24).

Апостол отмечает какое бы то ни было богословское различие между евреем и язычником перед Богом, поскольку «все и во всем Христос» (Кол.3:11; ср. Гал.3:26-29). Суть обвинений, выдвигаемых Павлом против этнического Израиля, заключается в том, что религиозная самоправедность Израиля, его претензии на особое отношение со стороны Бога и одновременное отрицание Христа и Его Евангелия Царства (Рим.9:31-10:4) и послужили причиной падения Израиля и удаления его от Бога (Рим.11:11,15). Но это вовсе не означает, что Бог отверг Свой народ Израиль! (См. Рим.11:11).

### **Понимание Павлом богословия Остатка Израиля**

Апостол обращается к хорошо известным обетованиям израильских пророков об «остатке» для подтверждения (159) своего положения о том, что обетования завета Божьего не отменены, хотя Израиль как нация и не принял Царства Иисуса Христа. «Но не то, чтобы слово Божие не сбылось. Ибо не все те Израильтяне, которые от Израиля» (Рим.9:6). Таким образом, Павел продолжает то различие, которое проводил Ветхий Завет между Израилем духовным и национальным. Пророки называли этот духовный Израиль «остатком», и именно ему предстояло нести обетования завета Божьего. В верном Остатке Израиль всегда оставался народом Божьим в истории спасения. Бог дал верному Остатку Свою всевышнюю благодать, показав таким образом, что, какой бы суд ни обрушился на Израиль, Он не отвергает тех, кто доверяет Ему и послушен Ему. Обетования завета Божьего невозможно понимать как претензии на благоволение со стороны Бога, существующее вне живых, основанных на вере и послушании отношений с Ним. Обетование Божье и вера Израиля неразрывны. Как говорит Павел: «Итак [обетование] по вере, чтоб было по милости» (Рим.4:16).

Диспенсационализм принимает условный характер Божьего обетования для отдельного израильянина, но настаивает на том, что Израилю как нации даны безусловные обетования. Рири следующим образом комментирует проводимое Павлом в Рим. 9:6 различие между духовным и природным Израилем:

«В тексте Послания к Римлянам Павел напоминает своим читателям о том, что быть израильтянином по рождению еще не является гарантией такой жизни и благоволения, которые обещаны израильтянину, с верой приходящему к Богу»<sup>14</sup>.

Он подтверждает, что с точки зрения Павла природный израильтянин не имеет права претендовать на данные Богом в завете обетования «жизни и благоволения», подтвержденные Богом как в Авраамовом, так и в Моисеевом заветах. Почему? Потому что вера в Господа и Его Мессию есть обязательное условие для получения Его благословений (см. Рим.11:23). Следует, однако, признать, что это условие веры также осуществляется и утверждается в Остатке Израиля, избранном всевышней волей Божьей. Комментируя Послание к Римлянам, один исследователь (160) заметил:

«"Остаток" — это не просто группа отдельных индивидуумов, избранная из числа обреченного народа; она — сама по себе избранный народ, Израиль in nuce... В "Остатке" продолжается жизнь Израиля как народа Божьего... Божья свободная и всевышняя благодать определяет, кто будет принадлежать к "Остатку". Но, согласно избранию Божьему, "Остаток" определяется по вере во Христа. Он предстает пред Богом, не предъявляя Ему никаких претензий; он знает, что всецело зависит от благодати Божьей. Поэтому он как духовный Израиль ныне получает исполнение обетования»<sup>15</sup>.

В отличие от диспенсационалистов, Павел не оперирует контрастом между национальным Израилем и отдельными израильтянами, в котором индивидууму даны лишь условные обетования, а нация имеет лишь безусловные обетования в рамках одного и того же завета. Павел придерживается такого положения еврейского богословия, что «только остаток спасется» (Рим.9:27; цитируя Ис.10:22-23, где Остаток Израиля обратится к «Богу сильному», — ст.21). Павел говорит о том, что Бог верен Своему слову, поскольку Он вновь милостиво выделил верующий Остаток Израиля, апостольскую Церковь, созидательной силой Своего обетования. «Так и в нынешнее время, по избранию благодати, сохранился остаток» (Рим.11:5). Законные наследники Моисеева и Авраамова заветов — не лишившиеся веры естественные наследники Авраама («Израиль по плоти» — 1Кор.10:18), но исключительно духовные дети Авраама, те, кто принадлежит ко Христу.

«То есть не плотские дети суть дети Божии; но дети обетования признаются за семя [Авраамово]» (Рим.9:8).

«Если же вы Христовы, то вы семя Авраамово и по обетованию наследники» (Гал.3:29).

Остаток Израиля во времена Павла был собран по признаку веры в то, что Иисус из Назарета есть Христос, о Котором предсказывали пророчества. Как пишет Павел, «вера от слышания, а слышание от слова Божия» (Рим.10:17). В понимании Павла не верховенство и не преимущество национальной принадлежности определяют членство в Остатке Израиля<sup>16</sup>. Имя «христиане» (161) (Деян.6.11:26) просто означает «мессианский народ» — всех тех из Израиля и язычников, кто крещен во Христа (Гал.3:26-29).

Поэтому Павел применяет данные в Книге Осии обетования о восстановлении Израиля и образовании Церкви Христа в целом как их эсхатологическое исполнение (см. Рим.9:25-26; ср. Ос.2:23; 1:10). Ныне Церковь занимает место, принадлежавшее отвергнутому Христу этническому Израилю — отломленным ветвям из Рим.11:17, и поэтому на нее ныне распространяются данные Израилю завет, благословения и ответственность, равно как и проклятие в случае отступничества. Духовное благословение присутствия Божьего среди Его народа призвано пробудить ревность природного Израиля, поскольку Божье спасающее призвание Израиля непреложно (см. Рим.11:29).

### **Ожидает ли Павел восстановления теократии Израиля в Палестине?**

Можно ли воспринимать слова Павла: «И так весь Израиль спасется» (Рим.11:26) как поучение о восстановлении теократии Израиля в Палестине? Именно так предполагает «Новая толковая Библия Скофилда» в комментарии к Рим.11:26: «Согласно пророкам, Израилю, вновь собранному из всех народов, восстановленному на своей земле и обращенному, еще предстоит обрести свое величайшее земное величие и славу» (с. 1226).

Павел апеллирует к Ветхому Завету для обоснования своего огромной значимости утверждения:

«Как написано: "приидет от Сиона Избавитель и отвратит нечестие от Иакова; и сей завет им от Меня, когда сниму с них грехи их"» (Рим.11:26-27).

Посредством живого свидетельства христиан из язычников многие евреи придут к вере во Христа и, таким образом, будут привиты к истинному Израилю Божьему (Рим.11:23). То есть Израиль спасется тем же образом, как спасаются язычники («так» — Рим.11:26).

Подобное обращение евреев согласуется с другими ветхозаветными обетованиями. Поэтому Павел обращается к комбинации из текстов Ис.59:20-21; 27:9 и Иер.31:34, **(162)** которые предсказывают духовное обновление Израиля через прощение Богом их грехов. Эти же тексты выделяют покаяние и послушание в качестве условия для восстановления Израиля как теократии. Вот как полностью звучит Божье обетование об избавлении Израиля в Книге Исаии:

«И придет Искупитель Сиона и сынов Иакова, обратившихся от нечестия, говорит Господь» (Ис.59:20; курсив мой).

Бог обещает, что Он придет как Искупитель к «Сиону» для «обратившихся от нечестия». От Сиона, или Израиля, требовалось покаяние изза царивших в нем беззаконий (см. Ис.59:2-8), которые привели Израиль к плену. Уже Моисей выдвигал покаяние в качестве условия для какого бы то ни было возвращения Израиля как теократии в землю обетованную (см. Втор.30:1-10). Соответственно, Павел подчеркивает духовный характер искупления Израиля, говоря об искуплении от «нечестия» (в англ. оригинале: «безбожия» — прим. пер.) и о том, что Бог «снимет с них грехи» (Рим.11:26-27).

Иеремия обещал Израилю «новый завет», в котором через прощение грехов каждый израильтянин лично познает Господа (Иер.31:31-34). Но вновь условие этого обозначено и не оставляет никаких сомнений: «Вложу закон Мой во внутренность их и на сердцах их напишу его» (ст. 33). Это те самые евангельские благословения, которые Христос предлагает как евреям, так и язычникам Своею смертью, воскресением и возвышением в качестве Царя Израиля (см. Деян.5:31). Христос — Божественный Искупитель, пришедший наконец к Сиону. Текст Ис.59:20 буквально говорит о том, что Искупитель придет «к Сиону»; греческий же текст Септуагинты гласит: «ради Сиона». Павел видоизменяет эту фразу Исаии, утверждая, что Избавитель придет «от Сиона» (Рим.11:26), поскольку ныне Христос пришел от Израиля. «"От Сиона" относится к Первому пришествию Христа», — комментирует Ленский<sup>17</sup>. Спасение идет от еврейского Мессии (Ин.4:22). Христос и ныне приходит к Израилю как нации через проповедь Евангелия, чтобы искупить и этих людей от их греха неверия и ожесточения сердца (см. Мф.11:28). Подобным образом будут спасены все верующие израильтяне (см. Рим.11:26). **(163)**

Ожидания Павла относительно природного Израиля в Рим.11 исполнены надежды и уверенности в том, что еще многие («полнота») израильтяне вернуться к своему Богу завета через веру во Христа. Он, однако, ничего не говорит о физическом возвращении Израиля на землю Палестины. Ф. Ф. Брюс отмечает, что Павел «ничего не говорит о восстановлении земного царства Давида, ничего не говорит о национальном восстановлении на земле Израиля. Он ожидает несравненно лучшего будущего для своего народа»<sup>18</sup>. Лучшее обетование — это, безусловно, спасение от греха и заверение в том, что они будут приняты Богом. В этом отношении примечательно свидетельство исследователя Нового Завета Германа Риддербоса, сделанное на Иерусалимской конференции по библейскому пророчеству:

«Я не могу обнаружить в Писании какихлибо гарантий национального восстановления и славы Израиля как народа Божьего... Рим.11:26 провозглашает, что весь Израиль будет спасен. Насколько я понимаю, это означает, что спасется плерома (полнота) верующих в Израиле; Божьей благодатью все верующие в Него соберутся в Его Царство вместе с плеромой из других народов»<sup>19</sup>.

1. Ryrie, *Dispensationalism Today*, p. 154.

2. Ryrie, *The Basis of the Premillennial Faith*, p. 136.

3. Ryrie, *Dispensationalism Today*, p. 96.
4. Там же.
5. Там же, с. 140.
6. W. D. Davies, «Paul and the People of Israel», *NTS* 24 (1978): 4—39, утверждает: «Мы уже высказали предположение, что в Рим. 9—11 Павел обращается к теме появляющегося враждебного отношения, которое христиане из язычников демонстрируют по отношению к евреям христианам; то есть он обращается к теме антииудаизма. Такое отношение он отвергает» (с. 29).
7. Е. Уайт, *Патриархи и пророки*, с. 500, 501.
8. См. K. Stendahl, ed., *Paul Among Jews and Gentiles* (Philadelphia: Fortress Press, 1976), pp. 78—96.
9. H. N. Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology* (Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1975), p. 360.
10. Там же, с. 358. **(164)**
11. What Ellen G. White Says About Work for the Jewish People (Washington, D. C.: North American Missions Committee, General Conference of Seventhday Adventists, 1976). Цитата из «Ревью энд Геральд», 29 июня 1905 г., с. 8.
12. Ryrie, *Dispensationalism Today*, p. 104, 155.
13. B. Corley, «The Jews, the Future, and God (Romans 9—11)», *Southwestern Journal of Theology* 19:1 (1976):42—56. См. также Ladd, *A Theology of the New Testament*, p. 539; Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*, section 58.
14. Ryrie, *Dispensationalism Today*, p. 138.
15. A. Nygren, *Commentary on Romans* (Philadelphia: Fortress Press, 1978), pp. 393, 394.
16. M. Bourke, *A Study of the Metaphor of the Olive Tree in Romans XI* (Washington, D. C.: Catholic University of America Press, 1947), pp. 80—111.
17. R. C. H. Lenski, *The Interpretation of St. Paul's Epistle to the Romans* (Columbus, Ohio: Wartburg Press, 1945), p. 729.
18. F. F. Bruce, *The Epistle of Paul to the Romans*, *Tyndale New Testament Commentary* (Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1971) , p. 221. См. также J. Murray, *The Epistle to the Romans*, *NICNT*, Vol. 2 (Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1977), p. 99; C. E. B. Cranfield, *The Epistle to the Romans*, *The International Critical Commentary*, Vol. 2 (Edinburgh: Clarke, 1979), p. 579.
19. *Prophecy in the Making*, ed. C. F. H. Henry (Carol Stream, 111.: Creation House, 1971), p. 320. **(165)**



## Глава 9. Территориальные обетования Израилю в новозаветной перспективе

Настойчивое утверждение диспенсационалистов о наличии дихотомии<sup>1</sup> между Израилем и Церковью наиболее очевидно проявляется в изложении отдельных упований и различных эсхатологических программ для каждого из них. Согласно этой точке зрения, Церковь может уповать лишь на небеса, а Израиль — лишь на Палестину в качестве полагающегося каждому из них вечного наследия.

Диспенсационализм называет Божье обетование заключенного с Израилем завета, о чем говорится во Втор.30:1-10, «Палестинским» заветом<sup>2</sup>, поскольку Бог ясно очертил границы земли обетованной в Своем завете с Авраамом: «Потомству твоему даю Я землю сию, от реки Египетской до великой реки, реки Евфрата» (Быт.15:18; ср. Втор.11:24). Далее, в Ис.32, мы видим, как развивается перспектива судьбы природного Израиля в этой ближневосточной земле: «Вот, Царь будет царствовать по правде, и князья будут править по закону... Тогда народ мой будет жить в обители мира, и в селениях безопасных, и в покоищах блаженных» (Ис.32:1,18).

В противоположность «Палестинскому» завету с Израилем, Церковь может рассматривать одни лишь небеса в качестве своей судьбы и упования. Бог «благословил нас во Христе всяким духовным благословением в небесах» (Еф.1:3); «[Бог] воскресил с Ним, и посадил на небесах во Христе Иисусе» (Еф.2:6). **(166)**

Столь ясно видимое различие между Ис.32 и Еф.2 побудило Н. Дарби, исходя из буквального истолкования, сделать в 1868 г. вывод об «очевидной смене пророчески предсказанных реальностей»<sup>3</sup>. Это привело его к заключению, что лишь для еврейской нации Бог предназначил царское правление праведности и мира на земле.

### Земля обетованная лишь для Израиля Божьего

Ветхий Завет настойчиво описывает землю, обещанную патриархам и Израилю, в богословских терминах — как Божий милостивый дар или благословение для народа Своего завета (Быт.12:1,7; 13:14-17; 15:18-21; Втор.1:5-8; Пс.43:1-3). Даже сама земля, в сущности, призвана соблюдать субботу для Господа (Лев.25:2), «дабы символизировать творение Господне и собственность Яхве на землю»<sup>4</sup>. Она остается «Его святой землею» (Пс.77:54; в русском тексте Библии: «область святая Своя» — прим. пер.) до тех пор, пока Бог обитает среди Израиля (Чис.35:34). Святость земли Израиля есть полностью категория производная. Поэтому судьба земли, города и храма зависит от тех религиозных отношений, которые Израиль имеет с Господом (см. Лев.26). Суд Божий над Израилем простирается и на землю Израиля, поскольку это Его земля, или наследие. «Землю не должно продавать навсегда; ибо Моя земля; вы пришельцы и поселенцы у Меня» (Лев.25:23). И народ завета, и его земля зависят, в конечном счете, от Яхве. Соответственно, «Израиль не может претендовать на тесную связь со своей землей, не может независимо распоряжаться ею, не может боготворить землю как свое абсолютное владение»<sup>5</sup>. Израиль не владеет землей. Поэтому Осия провозглашает следующий приговор Божий на десять колен: «Не будут они жить на земле Господней» (Ос.9:3). Иеремия поясняет:

«Я ввел вас в землю плодоносную, чтобы вы питались плодами ее и добром ее; а вы вошли и осквернили землю Мою, и достояние Мое сделали мерзостью». (Иер. 2:7) **(167)**

Вот та основная обязанность, которую Израиль нес перед Яхве: «Ты будешь называть Меня отцом твоим и не отступишь от Меня» (Иер.3:19; ср. Иер.2:8; Пс.104:43-45): Хотя земля и была милостивым даром Израилю, народ завета мог оставаться в земле Божьей лишь в том случае, если он проявлял послушание Господу (см. Втор.4:40; Ис.1:19). Невозможно получить дар без Того, Кто его дарует. Без этого богословского измерения, или условия, политическое существование Израиля не могло быть теократическим. Поэтому, когда Израиль стал проявлять упорную неверность по отношению к своему Богу завета, Господь удалил Свое наследие от Израиля (см. Иер.17:1-4; 15:13-14). В Ветхом Завете это означает рассеяние Израиля среди язычников и опустошение земли (см. Ис.1:5-9; Иер.4:23-26). Отступничество Израиля привело к тому, что Бог отверг также и его земли как не имеющие более Его благословения.

Существование Израиля как теократии неразрывно связано с его пребыванием на земле Палестины. Когда Господь отнял благословения завета, это привело к изгнанию Израиля. Эту истину подтверждает Божье милостивое обетование «нового завета» со всеми двенадцатью коленами<sup>6</sup>, равно как и обетование нового исхода с земель ассирийского и вавилонского плена и новое расселение на земле предков (см. Иер.30-32), а также пришествия Мессии, более великого, чем Давид (Иер.23:5-6). Эти изумляющие обетования Иеремии говорят о том, что верность Бога Его завету с Израилем продолжилась через Его суд над непокорными коленами.

Тем не менее возвращение Израиля из плена было обусловлено его возвращением к Яхве. «Остаток обратится, остаток Иакова — к Богу сильному» (Ис.10:21; см. также Ис.4:2-6; Иер.3:12-13; 31:21-22). Эти пророческие возвещения о суде указывают на то, что Израиль как народ завета не может владеть Палестиной без Яхве. Вот что говорит в этом отношении Питер Дипольд: «Несмотря на то, что земля является даром милости Яхве, сохраняется условие, что этот дар Яхве может быть использован лишь при условии послушания откровению Его воли»<sup>7</sup>.

Новизна обетования нового завета из пророчества Иеремии есть чудесное заверение в том, что Бог Своей **(168)** всевышней милостью воссоздаст новый Израиль, в котором исполнятся Его духовные требования, суть которых в том, чтобы израильтяне имели любящее послушание и личное общение с Богом. Это не что иное, как эсхатологическое обетование, поскольку оно знаменует совершенно иное начало истории Божьих отношений с Израилем. Однако даже в обетованиях Иер.30-32 восстановление Израиля на земле обетованной не может осуществиться при отсутствии таких отношений с Богом, которые строятся на принципах нового завета. Ни одно из пророчеств Ветхого Завета не упоминает о секулярном, политическом восстановлении Израиля как нации. Лишь когда Яхве будет признан в Его Мессии, новом Давиде, как Единственный Господь и Вседержитель, сможет Израиль пребывать в Палестине как верный Остаток, как Израиль Божий (см. Ис.9:7; 11:10-12; Иез.37:21-27; Иер.23:5-8). И тогда земля восстановится, но не в своей прежней греховной форме, а в справедливости и покое, поскольку слава Божья будет явлена среди Его народа (Иез.37:27-28).

### **Единство библейской эсхатологии**

Вместо попыток искать свое независимое решение относительно различных аспектов библейской эсхатологии мы обязаны задать вопрос о том, как Христос — истинный Истолкователь — и новозаветные авторы понимали ветхозаветное упование на мир и праведность. В Своей Нагорной проповеди Христос обещал Царство Небесное «нищим духом» (Мф.5:3; «Царствие Божие» — в Лк.6:20); а «кротким» Он обещал землю (Мф.5:5). Отсюда следуют два вывода: 1) Своим духовным последователям Иисус выделяет всю землю наряду с Царством Небесным (или Божьим)<sup>8</sup> в качестве наследия; 2) Он применяет территориальное наследие Израиля к Церкви, расширив изначальное обетование Палестины до размеров обновленной земли. В древнем Израиле Давид заверял израильтян, подавляемых угнетателями, что Бог оправдает их доверие к Нему:

«А кроткие наследуют землю, и наслаются множеством мира... **(169)** Праведники наследуют землю, и будут жить на ней вовек». (Пс.36:11,29)

Совершенно очевидно, что Христос применяет Пс.36 новым и удивительным образом: эта «земля» будет более обширной, чем полагал Давид, исполнение будет охватывать всю землю в ее воссозданной красоте (см. Ис.11:6-9; Откр.21,22); обновленную землю наследуют все кроткие из всех народов — те, кто принимают Христа как своего Господа и Спасителя. Христос определенно не придает духовного смысла территориальному обетованию Израилю, когда Он включает его в Свою вселенскую Церковь. Напротив, Он расширяет границы территории до размеров всей земли.

Апостол Павел понимал территориальное обетование завета именно так, как Иисус, — как изначальное вселенское и как дар благодати. Он пишет:

«Ибо не законом даровано Аврааму, или семени его, обетование — *быть наследником мира, но праведностью веры*» (Рим. 4:13. курсив мой).

Павел заявляет, что это всемирное территориальное обетование было сутью Авраамова завета и должно было исполниться посредством праведности по вере. Обращенное к Аврааму Божье приглашение взглянуть «к

северу, и к югу, и к востоку, и к западу» в земле Ханаанской не устанавливает каких-либо определенных границ.

«Всю землю, которую ты видишь, тебе дам Я и потомству твоему навеки. И сделаю потомство твое, как песок земный; если кто может сосчитать песок земный, то и потомство твое сочтено будет» (Быт.13:14-16).

Для того чтобы понять Павла, следует рассматривать землю Палестины в качестве аванса или предоплаты. При этом Израилю даются заверения в том, что он будет обладать большей территорией, необходимой для размещения многочисленного потомства Авраама. Авраамов завет содержит обетование потомства и земли для этого потомства. Со времени обоснования Израиля на земле Ханаанской при Иисусе Навине (см. Ис.Нав.21:45) происходило постепенно нарастающее исполнение этих обетований. У. Ч. Кайзер (170) следующим образом комментирует завоевание Израилем Ханаана:

«Это, в свою очередь, стало залогом или символом того, что полное дарение земли будет произведено позднее, хотя и ранние приобретения одновременно признавались как “проявление, подтверждение и расширение обетования”»<sup>9</sup>.

Павел считает Авраама отцом всех верующих, которые оправданы по вере во Христа среди всех народов мира (см. Рим.4:13,16-24). Авраам — «отец наш» (как верующих евреев, так и верующих язычников). «Как написано: "Я поставил тебя отцом многих народов", — пред Богом» (Рим.4:17). Павел истолковывает как исполнившиеся во Христе те обетования, которые Бог дал Аврааму относительно земли и потомства «пред Богом». Такова богословская экзегеза Павла, и она не совпадает с герменевтикой буквализма. Земля становится миром; народы превращаются в тех верующих, которые уверовали в Бога и, подобно Аврааму, оправданы по вере. Поэтому Д. П. Фуллер делает однозначный вывод относительно Рим.4: «В понимании Павла Авраам будет отцом множества народов через Христа»<sup>10</sup>. Это согласуется со словами Павла о том, что обетованная земля, или мир, будет дана «по вере, чтоб было по милости, дабы обетование было непреложно для всех, не только по закону, но и по вере потомков Авраама» (Рим.4:16). Территориальные обетования Израилю гарантированы во Христе и посредством Христа всем верующим, будь они евреи или язычники. Соответственно, завет с Израилем является условным в отношении тех, кто желает воспользоваться его благословениями. А условие таково: вера в Иисуса как Мессию Израиля.

Такой вывод резко противоречит точке зрения диспенсационалиста Дж. Дуайта Пентакоста: «Данный завет, заключенный Богом с Израилем относительно его прав на землю, должен рассматриваться в качестве безусловного завета»<sup>11</sup>. С другой стороны, «Новая толковая Библия Скофилда» признает явно обусловленный характер Втор.30:1-10, утверждая: «Палестинский завет излагает условие, при котором Израиль вошел в землю обетованную» (с. 251). (171)

Лучше всех, возможно, такое разночтение объясняет У. Ч. Кайзер: «Условность относилась не к обетованию, но лишь к тем участникам завета, которые будут получать преимущества от этих обетований... Обетование оставалось неизменным, но соучастие в благословении зависело от духовности отдельного человека»<sup>12</sup>. Этот условный аспект, касающийся получающих благословения, ни в коей мере не относится к безусловному основанию обетования Божьего, относящегося к Царству Божьему как к обновленной земле (см. Ис.11:6-9; Ам.9:13-15). Исаия приводит это обетование, обращаясь к космическим масштабам: «Ибо вот, Я творю новое небо и новую землю... ибо вот, Я творю Иерусалим веселием и народ его радостию» (Ис.65:17-18; ср. Ис.66:22). Здесь пророк объединяет небеса и землю в единое славное наследие для эсхатологического Израиля. Новый Завет эмоционально заявляет, что вера дает основание Аврааму и его верующим потомкам рассчитывать на нечто куда более незыблемое и славное, чем завоевание Палестины или восстановление Иерусалима:

«Верую обитал он [Авраам] на земле обетованной, как на чужой... ибо он ожидал города, имеющего основание, которого художник и строитель Бог... Все сии [духовный Израиль] умерли в вере, не получивши обетований, а только издали видели оные... И если бы они в мыслях имели то отечество, из которого вышли, то имели бы время возвратиться; но они стремились к лучшему, то

*есть к небесному; посемя и Бог не стыдится их, называя Себя их Богом: ибо Он приготовил им город»* (Евр.11:9-10,13,15-16. курсив мой).

Таким образом, Израиль и Церковь связаны воедино одной и той же в своей основе эсхатологией.

### **Несостоятельность герменевтики буквализма**

Герменевтика этнического и географического буквализма в пророчестве основана на предпосылке, что пророчество представляет собой лишь заранее предсказанную историю. Соответственно, она приписывает пророческим описаниям точность фотографии, сделанной до самого события. Такая предпосылка не оставляет места для **(172)** грядущего, более великого и лучшего, для того, что непостижимо для разума, но понятно лишь Богу (см. 1Кор.2:9; Ис.64:4). Буквализм отвергает неотъемлемо присущую развивающейся типологии библейскую структуру. Христос пришел в кротости, однако Он более велик, чем Иона, чем Соломон, чем храм (см. Мф.12:40,42,6). Иудеи питали надежды на пришествие Мессии, Который был бы царем, пророком или священником Израиля. Христос же, будучи Божественным Мессией, поднялся над всеми этими древними образами. Это подтверждается Его смиренным воплощением, но особенно Его грядущим прославлением. Не следует ожидать точного воспроизведения теократических царей Израиля. Если воспринимать их как прообразы более великого и лучшего грядущего, «то олицетворение должно было бы быть в значительной степени фигуральным и символическим»<sup>13</sup>. Следовательно, подобным же образом земля обетованная — Палестина — может восприниматься как «уменьшенный до размеров модели мир, в котором Бог продемонстрировал Свое Царство и то, как Он разрешит проблему греха. Земля, обещанная Аврааму и семени его... была образом мира» (Рим.4:13)<sup>14</sup>. Общее видение израильских пророков было не националистическим, но имело вселенский масштаб, возраставший до космического измерения, вобравшего в себя небеса и землю (см. Ис.65:17; 24:21-23).

Решающим же принципом для эсхатологического применения территориального обетования Израилю является то, как применяют это обетование завета Христос и Новый Завет в целом. Классический пример наставления о том, что ограниченная святая территория Израиля расширяется до вселенских размеров, обнаруживается в том откровении, которое дал Иисус женщине самарянке. Считая Иисуса пророком, женщина спросила Его о том, которая гора более свята в глазах Божьих, гора Геризим в Самарии или гора Сион в Иерусалиме? Христос же ответил: «Поверь Мне, что наступает время, когда и не на горе сей, и не в Иерусалиме будете поклоняться Отцу» (Ин.4:21). После пришествия Мессии Он ныне является той Святыней, вокруг Которой должны собираться все израильтяне и **(173)** язычники (Мф.11:28; 23:37). «Ибо, где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них», — объявил Христос (Мф.18:20). Вглядываясь в будущие века, позднее Он добавил: «И когда Я вознесен буду от земли, всех привлеку к Себе» (Ин.12:32). В Своей эсхатологии Христос не проводит грани между еврейскохристианским и языческохристианским упованием. Духовные потомки Авраама из всех народов будут объединены в «единое стадо» под «одним Пастырем» (Ин.10:16).

Применяя обетования Израилю, Христос руководствуется следующим принципом: устранение старых этнических ограничений среди новозаветного народа влечет за собой устранение старого географического ближневосточного центра для Церкви Христовой. Где Христос, там и святое место. Вот суть новозаветного понимания святой территории Израиля. Святость старого Иерусалима Новый Завет заменяет на святость Иисуса Христа. Он «христианизирует» старую территориальную святость, выходя, таким образом, за рамки ее границ. Это следует воспринимать не как отрицание Новым Заветом территориального обетования Израилю, но как его исполнение и подтверждение во Христе.

Фундаментальная преемственность ветхо и новозаветной эсхатологий со всей очевидностью иллюстрируется в Послании к Евреям. Автор заверяет новозаветный Израиль в том, что, приходя к Иисусу Христу, «вы приступили к горе Сиону и ко граду Бога живого, к ...Церкви [экклесия] первенцев, написанных на небесах, и к Судии всех Богу... и к Ходатаю нового завета Иисусу» (Евр.12:22-24). Посредством очищающей Крови смерти Христовой ныне Церковь непрестанно входит верою в небесное святилище, приближаясь к самому престолу благодати для получения помощи (Евр.4:16; 10:19-22).

Такая образность христианского богослужения представляется не как аналогия или параллельное израильскому богослужению, но как возвешение об исполнении древних образов и теней Израиля. Сохранение еврейских образов и терминологии подчеркивает основополагающее единство и преемственность богослужения в его (174) развивающемся раскрытии и историческом воплощении во Христе (см. Евр.1:1-3). Нынешнее духовное исполнение вовсе не аннулирует и не отменяет будущего апокалиптического исполнения данных Израилю обетований. Однако крест Христа преобразил их все раз и навсегда христоцентризмом евангельской герменевтики.

Взаимосвязь ветхозаветной терминологии и ближневосточных образов в Послании к Евреям служит для Церкви Христовой заверением в том, что обетование Божье не отменено и не отложено, но теперь опытно познается ею во Христе (Евр.6:5) и будет осуществлено еще более славным образом в своем апокалиптическом исполнении (Евр.13:14).

### **Единое упование для Авраама, Израиля и Церкви**

Аврааму и его верующим потомкам была обещана не одна лишь Палестина в ее нынешнем грешном состоянии, но «лучшая» страна с небесным городом (Евр.11:10,16). Короче говоря, взгляд их простирался за пределы Палестины к новым небесам и земле, и к новому Иерусалиму. Более того, это вечное наследие не ограничено Израилем Божиим из домов Иуды и Израиля. Послание к Евреям недвусмысленно наставляет, что Израиль и Церковь будут объединены в едином наследии: «Бог предусмотрел о нас нечто лучшее [для Церкви], дабы они не без нас достигли совершенства» (Евр.11:40; ср. Евр.13:14).

Это апостольское послание применяет новый завет, обещанный Богом двенадцати коленам Израилевым (Иер.31:31-34), ко вселенской Церкви Христовой (Евр.8:1-13). Автор заявляет даже, что Моисеев завет ныне обветшал, левитские законы отменены, а земной храм с его ритуалом жертвоприношений «отменен» Христом как «обветшалый» (Евр.8:13;10:9). Всем верующим следует обратить свои взоры к Иисусу как ЦарюСвященнику, восседающему на престоле благодати, поскольку Святым Духом открыто ныне, что истинное посредничество перенесено от земного к небесному святилищу (см. Евр.9:8; 10:19-22). Через Христа мы все отныне можем войти в покой (175) Божий, имея заверение, что обретем место покоя в вечности (см. Евр.4:3,9).

Во Христе «мы приемлем царство непоколебимое» (Евр.12:28) и «ищем будущего [града]» (Евр.13:14). Но неопровержимая уверенность в пришествии нового Иерусалима и непоколебимого Царства Божьего вовсе не означает, что устаревает духовное условие принятия Иисуса как Господа и Христа. Иисус подчеркивал условный характер участия в грядущем свадебном пире совершенно недвусмысленно:

«Говорю же вам, что многие придут с востока и запада и возлягут с Авраамом, Исааком и Иаковом в Царстве Небесном (в Лк.13:28 — «Божием»); а сыны царства извержены будут во тьму внешнюю: там будет плач и скрежет зубов» (Мф.8:11-12; ср. Лк.13:28-29).

Иными словами, согласно Христу, природный (неверующий) Израиль не имеет какой бы то ни было части в обетовании Царства. Их опустевшие места будут заняты верующими язычниками на эсхатологическом пире потомков Авраама.

У Церкви Христовой нет иной надежды, иной судьбы и иного наследия, чем те, которые были даны Богом Аврааму и Израилю — искупленные небеса и земля (см. Ис.65:17). Это положение нельзя подтвердить более полно, чем говорит апостол Петр:

«Этот день принесет разрушение небес огнем и стихии растают в огне. Но, *соблюдая Его обетование*, мы ожидаем нового неба и новой земли, обители праведности». — 2Петр.3:12-13; курсив мой (перевод с англ. — прим. пер.).

С апостольским авторитетом Петр переносит упование Израиля на Церковь. Новое небо и новая земля, обетованные Израилю в Ис.65:17, отныне становятся обетованным наследием Церкви.

Возникает вопрос: как может Церковь восторжествовать, прославиться и попасть на небеса к Богу во время Второго пришествия Христа (см. 1Фес.4:16-17; Ин.4:1-3), получить землю в качестве своего вечного дома?

Ответ мы обнаруживаем в Откр.21:22, где Божественным откровением сообщается о том, что Новый Иерусалим властью Божьей спустится с небес на землю: **(176)**

«И увидел я новое небо и новую землю; ибо прежнее небо и прежняя земля миновали, и моря уже нет. И я, Иоанн, увидел святой город Иерусалим, новый, сходящий от Бога с неба, приготовленный как невеста, украшенная для мужа своего. И услышал я громкий голос с неба, говорящий: се, скиния Бога с человеками, и Он будет обитать с ними; они будут Его народом, и Сам Бог с ними будет Богом их... И сказал Сидящий на престоле: се, творю все новое. И говорит мне: напиши; ибо слова сии истинны и верны» (Откр.21:1-5).

Новая земля — конечная цель всей истории спасения. Конечная судьба человека обращена к обновленной земле (Мф.5:5; 19:28). Согласно Павлу, «и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божи их» (Рим.8:21). Лишь тогда исполнится упование Авраама и все дети его в Израиле и Церкви совместно будут жить в вечности единой семьей в одном городе. Апокалиптическое получение наследия Божьего и славное Его водворение среди народа Своего (Откр.21:3) будет вечным исполнением Его заветов с Авраамом (Быт.17:7), Моисеем (Исх.6:7; Втор.29:13), Давидом (2Цар.7:24) и Его нового завета с Израилем (Иер.31:1,31; Иез.36:28; 37:23).

В Откр.21:22 непреходящие обетования Божьего завета обретают наконец свое совершенное исполнение в новой земле грядущего века<sup>15</sup>. Во Христе Израиль и Церковь едины и встречаются в одном новом городе, Новом Иерусалиме, ворота которого названы по именам двенадцати колен Израилевых, а основания несут имена двенадцати апостолов Церкви Христовой (см. Откр.21:12-14). Это глубокое поучение для христиан, как заключает Джон Брайт,

«поэтому, подобно Израилю древности, нам суждено пребывать в состоянии постоянного конфликта. Это конфликт между благодатью и обязательством: между безусловной благодатью, дарованной нам Христом, Его безусловными обетованиями... которым мы призваны верить, и обязательством повиноваться Ему как Всевышнему Господу Церкви»<sup>16</sup>.

1. Ryrie, *Dispensationalism Today*, p. 154, 155. **(177)**

2. «Новая толковая Библия Скофилда», с. 251 (ком. к Втор. 30).

3. Fuller, *Gospel and Law: Contrast or Continuum?*, pp. 15, 16.

4. W. D. Davies, *The Gospel and the Land: Early Christianity and Jewish Territorial Doctrine* (Berkeley, Calif: University of California Press, 1974), p. 29.

5. P. Diepold, *Israel's Land*, BWANT NR 15 (Stuttgart: W. Kohlhammer, 1972), p. 109.

6. Davies, *The Gospel and the Land*, p. 43. Автор отмечает, что сердечное желание Иеремии состояло в том, чтобы «северный Израиль, равно как и Иудея, вернулся бы, в конечном счете, из плена» (Иер. 3:12 и далее; 31:4, 5; 31:9, 15—20).

7. Diepold, *Israel Land*, p. 183.

8. «Новая толковая Библия Скофилда» рассматривает термины «Царство Небесное» и «Царство Божие» как в значительной мере совпадающие по своему значению, но тем не менее отличающиеся друг от друга: первое означает Божие правление с небес над одним лишь земным народом, но только в сфере внешнего поклонения Богу со стороны людей; второе означает космическое вселенское Царство Божие (с. 994, 1002). Рири смягчает этот странный буквализм, говоря: «Проблема вовсе не в этом различии. Проблема состоит в том, является ли Церковь царством...» (*Dispensationalism Today*, p. 173). Фактически, однако, проблема заключается в том, является ли нынешнее правление Христа на престоле Божьем современным исполнением завета, заключенного с Давидом.

9. Kaiser, *Toward an Old Testament Theology*, pp. 90, 91.

10. Fuller, *Gospel and Law: Contrast or Continuum?* p. 133.

11. Pentecost, *Things to Come*, p. 98.

12. Kaiser, *Toward an Old Testament Theology*, pp. 94, 110.

13. P. Fairbairn, *Prophecy and Proper Interpretation* (Grand Rapids, Mich.: Guardian Press, 1976; reprint of 1865), p. 229.

14. L. F. Were, *The Certainty of the Third Angel's Message* (Berrien Springs, Mich.: First Impressions, 1979), p. 86.

15. См. Ladd, *A Theology of the New Testament*, p. 632.

16. J. Bright, *Covenant and Promise: The Prophetic Understanding of the Future in PreExilic Israel* (Philadelphia: Westminster Press, 1976), p. 198.

## Глава 10. Проблематичные тексты

### Ам.9:11-12 применительно к Деян.15:16-18

На первом апостольском соборе, проходившем в Иерусалиме, обсуждался вопрос о том, должны ли верующие во Христа язычники совершать обрезание и повиноваться закону Моисея, для того чтобы быть спасенными (см. Деян.15:1,5-6). Тогда Петр засвидетельствовал, что в обращении Корнилия и его семейства (си. Деян.10) Бог явил ему, что Он «не положил никакого различия между нами и ими, верую очистив сердца их» (Деян.15:9). Он делает вывод: «Мы веруем, что благодатию Господа Иисуса Христа спасемся, как и они» (ст.11).

После того как Варнава и Павел подтвердили этот вывод, обратившись к своему опыту, Иаков, брат Иисуса, согласился с тем, что Бог явно «призрел на язычников, чтобы составить из них народ во имя Свое» (ст.14). Иаков использовал фразу, которая была обращена к Израилю как народу, связанному заветом с Яхве (см. Втор.7:6,14:2; 28:9-10; Ис.43:7). Таким образом, верующие во Христа из язычников также включены в народ завета Божьего. Иаков не осознавал, что он указал на новый механизм спасения для язычников. Он, наоборот, полагает: «И с сим согласны слова пророков, как написано» (цит. Ам.9:11-12, в варианте Септуагинты; Деян.15:15). Подобное истолкование Амоса Иаковым подтверждает применение Петром Иоил.2:28-32 к Церкви (в Деян.2:16-21). Обращенная к язычникам миссия апостольской Церкви составляет важную часть предсказанного намерения Божьего. Пророчеству (179) Амоса о восстановлении Израиля дано экклезиологическое применение. Язычники поэтому должны быть в полной мере приняты в мессианский Остаток Израиля (см. Рим.11:52) — Церковь — по одной лишь вере. Бог ниспослал Святого Духа Своего на язычников Кесарии еще до того, как они приняли крещение (см. Деян.10:44-47)! Амос совершенно недвусмысленно предсказывал, что верный остаток Едома и других народов будет благословлен вместе с восстановленным Израилем:

«В тот день Я восстановлю скинию Давидову падшую, заделаю трещины в ней и разрушенное восстановлю, и устрою ее, как в дни древние, чтоб они овладели остатком Едома и всеми народами, между которыми возвестится имя Мое, говорит Господь, творящий все сие» (Ам.9:11-12).

Цитируя этот текст в завершение апостольского собора, Иаков преследовал цель показать, что предсказание Амоса обрело свое исполнение с Пятидесятницы, когда начался приток верующих из язычников в Церковь. То, что Иаков, цитируя Амоса, изменил еврейский текст, позволило «Толковой Библии Скофилда» истолковать в своем, диспенсиональном, смысле вступительные слова Амоса, как они процитированы Иаковым: «Потом обращусь и воссоздам скинию Давидову падшую» (Деян.15:16). Слова «потом обращусь» истолковываются в следующем значении:

«время после современного всемирного служения (см. Деян.1:8), когда вернется Христос. Иаков показал, что в то время будут как верующие из язычников, так и верующие из евреев; отсюда он делает вывод, что не следует требовать, чтобы язычники становились еврейскими прозелитами посредством обрезания»<sup>1</sup>.

Согласно этой точке зрения, в Ам.9:11 усматриваются три сменяющие друг друга реальности: 1) призвание народа из числа язычников в период нынешней Церкви; 2) «потом», означающее «после этого века Церкви», — воссоздание национального Израиля и восстановление престола Давидова на земле в период тысячелетия; 3) после этого спасение Остатка Израиля и остатка всех язычников<sup>2</sup>.

Эта догматическая конструкция не подкрепляется библейской экзегезой в целом. Причина этого кроется в том, (180) что ответственная экзегеза Писания не допускает диспенсионального истолкования, когда текст связывается с оригинальным контекстом Книги Амоса и с ближайшим контекстом Деян.15:13-15.

В контексте книги Амоса фраза: «После этого Я вернусь и восстановлю падшую скинию Давидову» (перевод с английского — прим. пер.) совершенно очевидно относится ко времени восстановления Израиля после вавилонского плена. Дж. Ф. Валвоорд, однако, заявляет, что слова, цитированные из Книги Амоса: «Потом обращусь» (Деян.15:16), означают, что после суда Божьего над Израилем — их рассеяния и наказания —

Христос вернется<sup>3</sup>. Такой вывод не согласуется с буквальной, исторической экзегезой Ам.9, требующей применения суда Божьего к периоду израильского плена в Ассирии и Вавилоне (см. Ам.5:27). Этот суд начался во дни самого Амоса в 722 г. до Р. Хр. После вавилонского плена Господь в благоволении вернулся в Иерусалим и восстановил Свою теократию над верным Остатком Израиля (см. Зах.8). Захария добавляет обетование о том, что Мессия вернется для того, чтобы править Израилем и миром во вселенском покое (см. Зах.9:9-10). Окончательный суд над Израилем будет зависеть от того, какотреагирует Израиль на спасительную жертву Мессии (см. Дан.9:26-27; см. также главу 11 этой книги). В Деян.15 Иаков желает подчеркнуть, что пророчество Амоса обрело свое текущее исполнение в миссии апостольской Церкви со времени Первого пришествия Мессии.

В облике Христа Бог вернулся в Израиль. Дж. Бартон Пейн поясняет:

«Это упоминание [о восстановлении падшей скинии Давидовой] должно относиться к Его Первому пришествию, поскольку Деян. 15:16 подчеркивает, что именно это событие позволяет язычникам, начиная с апостольского периода, искать Бога... [Затем] наступает привитие необрезанных язычников к Церкви. Именно в этом смысле Деян. 15 применяет ветхозаветный текст, поэтому он не может относиться к будущим временам»<sup>4</sup>.

Бог восстановил престол Давида в воскресении, вознесении и инаугурации Христа Иисуса как Господа и Спасителя Израиля (Деян. 2:36; 5:31). Отныне Христос — **(181)** Священник-Царь одесную Бога (см. Деян.2:33-36; Евр.1:3,13), Которому дана всякая власть на небесах и на земле (см. Мф.28:18). Подобно тому как потомки Давида сидели на «престоле Господнем» (1Пар.28:5; 29:23), Христос ныне воссел вместе со Своим Отцом на Его престол (Откр.3:21). Престол Давида не опустел и не утратил силу, но перенесен ныне из Иерусалима в тронный зал на небесах, где Христос теперь является Царем (Деян.2:34-36; 1Кор.15:25; Еф.1:20-22). Престол Давида и престол Господень не могут быть разделены, как это предполагает диспенсационализм. Предсказание Амоса о восстановлении престола Давида исполнилось восшествием Христа на небесный престол. В этом заключается весть апостолов.

Г. Е. Лэдд подтверждает этот вывод:

«Иаков цитирует пророчество из Ам.9:11-12, для того чтобы доказать, что опыт Петра с Корнилием был исполнением Божьего намерения посетить язычников и призвать из них народ ради Своего имени. Из этого следует, что под “восстановлением скинии Давидовой” следует понимать начало миссии для язычников. Также это относится к возвышению Христа, восшествию Его на [небесный] престол Давидов и учреждению Церкви как истинного народа Божьего, нового Израиля. Поскольку Бог привел язычников к вере, не прибегая к закону, отпала и необходимость настаивать на том, что язычники должны стать евреями, для того чтобы спастись»<sup>5</sup>.

Новозаветное истолкование Ам.9:11-12 называется христологически-экслезисологической интерпретацией обетования о восстановлении Израиля. Более тщательный анализ раскрывает еще одну интересную особенность. В то время как Амос пророчествовал о физическом завоевании Иудой остатка Едома, Иаков меняет это военнополитическое царствование на более высокое, духовное завоевание Христово и Его правление над сердцами верующих язычников. Фраза из Книги Амоса: «Чтобы овладели остатком Едома» в Деян.15:17 передается так: «Чтобы взыскали Господа прочие человеки». Мартин Дж. Вингарден так анализирует Деян.15:16-18:

«Возвышенное правление Христа с небес олицетворяет здесь славное восстановление царственной династии; остаток Едома **(182)** олицетворяет остаток прочих людей, овладение Едомом без боевых действий, подразумеваемых в символике Амоса, открывает возможность для язычников добровольно взыскать Господа»<sup>6</sup>. Он характеризует эту перемену как придание ветхозаветному пророчеству духовного смысла под воздействием Святого Духа. Ныне вселенская апостольская Церковь есть то восстановление Израиля, о котором говорил Амос.



## Ис.11:10-12. Каково осуществление «второго» собрания Израиля?

«И будет в тот день: к корню Иессееву, который станет, как знамя для народов, обратятся язычники, — и покой его будет слава. И будет в тот день: Господь снова прострет руку Свою, чтобы возвратить Себе остаток народа Своего, какой останется у Ассура, и в Египте, и в Патросе, и у Хуса, и у Елама, и в Сеннааре, и в Емафе, и на островах моря. И поднимет знамя язычникам, и соберет изгнанников Израиля, и рассеянных Иудеев созовет от четырех концов земли» (Ис.11:10-12).

«Новая толковая Библия Скофилда» указывает на этот текст как на доказательство ожидаемого автором восстановления Израиля как национальной теократии в Палестине во время Второго пришествия Христа (с. 723). Дж. Ф. Валвоорд, поддерживая такой футуризм, обращается к анализу того факта, что Исаия описывает мессианское царство (см. ст.6-9), а затем собрание Израиля (см. ст. 10-15)<sup>1</sup>. Основываясь на такой литературной последовательности, Валвоорд утверждает, что мессианское собрание Израиля произойдет лишь тогда, когда Мессия придет в славе, в начале тысячелетнего царства. Такая футуристическая интерпретация упускает, однако, как историкограмматическую экзегезу Ис.11, так и богословское истолкование в Новом Завете. Для того чтобы упорядоченно проанализировать это мессианское пророчество, мы должны соотнести Ис.11 с Первым и со Вторым пришествиями Христа.

### 1. Первичное исполнение Ис.11.

Свое пророчество о «втором» собрании Израиля Божьего Исаия сделал около 701 г. до Р. Хр., когда Ассирия уже угнала многие колена Израилевы за реку Евфрат (721 г. **(183)** до Р. Хр.). Израиль для Исаии в значительной своей части пребывает в плену в Ассирии и Вавилоне (который был в это время провинцией Ассирии). Он предсказывает добрую весть о том, что Бог Израиля «возвратит Себе остаток народа Своего», рассеянный среди народов Ближнего Востока. Исаия сопоставляет это будущее собрание исключительно с первым возвращением Израиля, когда Моисей чудесным образом иссушил воды Красного моря, чтобы Израиль мог беспрепятственно выйти из египетского плена.

«Тогда для остатка народа Его, который останется у Ассура, будет большая дорога, как это было для Израиля, когда он выходил из земли Египетской» (Ис. 11:16', курсив мой).

Пророк Исаия стоит между прошлым исходом Израиля из Египта под началом Моисея и его будущим исходом из Вавилона (см. таблицу).

ПРОШЛОЕ	НАСТОЯЩЕЕ	БУДУЩЕЕ
Первый исход Израиля из Египта	Исаия предсказывает	Второй исход Израиля из Вавилона
Время: при Моисее	Время: ок. 700 г. до Р. Хр.	Время: исполнилось в возвращении Израиля в Палестину при Зоровавеле в 536 г. до Р. Хр.

Когда потомок Давида князь Зоровавель вывел верный Остаток Израиля из Вавилона (Езд.1:5) и вернулся в 536 г. до Р. Хр. в Иерусалим, Бог фактически приступил к исполнению обетования, данного Исаии, о призвании Богом верного Остатка во «второй» раз из его рассеяния среди языческих народов (см. Езд.1,2). Безусловно, правильным будет вывод о том, что это собрание Израиля при Зоровавеле в 536 г. до Р. Хр. и позднее в 457 г. до Р. Хр. при Ездre не было **(184)** полным исполнением Ис.11:11-15, поскольку Мессия еще не пришел. Поэтому исход Израиля при Зоровавеле был, в сущности, первичным исполнением мессианского пророчества об исходе. Оно лишь усиливает обетование Исаии об эсхатологическом собрании всех верующих в Мессию людей из Израиля и из других народов пришествием Самого Христа.

Предсказание Исаии о том, что «иссушит Господь» реку Евфрат (Ис.11:15), для того чтобы избавить Израиль, также имело протрясающее историческое исполнение. Персидский военачальник Кир повернул воды реки Евфрат к северу от города Вавилона, что привело к его падению в 539 г. до Р. Хр. Более глубокое значение

этого пророчества Исаии об иссушении вод реки Евфрат для блага Израиля выявлено в новозаветном Апокалипсисе (см. Откр.16:12) и относится к Церкви Остатка последних времен<sup>8</sup>.

## 2. Христологически-эклизиологическое исполнение Ис.11.

Исаия открывает свое пророчество предсказанием о пришествии Мессии, провозглашающего Себя в двух проявлениях. С одной стороны, Он уподоблен отрасли от корня Иессеева, укрепившегося через помазание Духом Господним (см. ст.1-3). Второе же проявление Мессии — Его пришествие как славного Судии, Который «жезлом уст Своих поразит землю, и духом уст Своих убьет нечестивого» (ст.4-5). Новый Завет раскрывает, каким образом эти два проявления Мессии соотносятся с двумя историческими пришествиями Христа в мир. Поскольку Мессия один, оба эти пришествия в основе своей относятся к одному и тому же Царству Христову. Поэтому описанные в Ис.11:6-9 мир и праведность мессианского царства находят свое исполнение в соответствии с проявлениями Христа. Первое пришествие Христа приносит вечный мир с Богом и братьями-людьми через Его примирительную жертву и Святой Дух (см. Кол.1:19-20; Еф.2:14-18). Второе пришествие принесет внешний мир и вселенскую праведность Его судом над миром и через Его новое творение (2Фес.1:5-10; 2Фес.2:8; Откр.21:1-5).

Предсказание Исаии глубоко богоцентрично и мессиаично в своей основе. Прежде всего речь здесь идет о **(185)** собирании Израиля к Мессии и лишь затем — о собирании Израиля на своей земле. Более того, это собрание предназначено не только для Израиля, но для всех верующих язычников (Ис.11:10). Историческое исполнение этого события началось уже с Первым пришествием Христа (см. Мф.12:30; Ин.12:32; Евр.4:14-16).

Апостол Павел цитирует суть Ис.11:1,10, чтобы заверить церковь в Риме в том, что предсказание о мессианском мире ныне уже исполняется посредством веры во Христа (см. Рим.15:8-9,12). Таким образом, Павел дает Ис.11:10, несомненно, христологически-эклизиологическое истолкование. Остаток Израиля из пророчества Исаии — это остаток верующих во Христа, а не этнически политическая группа, которая отвергла Иисуса как Мессию. Христос — «Знамя», к которому будет собираться остаток. Христиане из этнического Израиля и из язычников, торжествуя мессианской радостью, сейчас пьют «воду из источников спасения» (Ис.12:3; Ин.7:38-39; 15:11).

## 3. Апокалиптическое исполнение Ис.11.

Глубочайшее намерение пророчеств Исаии, касающихся собирания Израиля из рассеяния, несомненно, подразумевает апокалиптическую перспективу. Лишь когда верный Остаток будет восстановлен в раю (см. Ис.11:1-9), будет завершено собрание всего Израиля. Лишь тогда, когда праведностью Мессии свершится суд над всеми нечестивцами (см. Ис.11:4), будет полностью исполнено обетование Исаии: «Не будут делать зла и вреда на всей святой горе Моей: ибо земля будет наполнена ведением Господа, как воды наполняют море» (Ис.11:9). Эта вселенская перспектива расширяется в Ис.24-27 — в так называемом Апокалипсисе Исаии, названном «одним из наиболее прекрасных и величественных мест в Ветхом Завете» (Е. Селлин). Это апокалиптическое повествование достигает своей кульминации, когда звучит трубный призыв Божий к Израилю собраться в Его вечном Царстве.

«Но будет в тот день, Господь потрясет все от великой реки до потока Египетского, и вы, сыны Израиля, *будете собраны один к другому*, и будет в тот день: вострубит великая труба, и *придут* затерявшиеся в Ассирийской земле и изгнанные в землю **(186)** Египетскую, и *поклонятся Господу на горе святой в Иерусалиме*» (Ис.27:12-13, курсив мой).

Этот остаток Израиля изображается не как этническая группа и не как политическое образование, но как религиозный остаток. Цель последнего трубного призыва Божьего состоит в том, чтобы собрать всех израильтян, чтобы весь Израиль мог «поклониться Яхве» в Его святом храме в истине и Духе, в вечном освобождении от всякого угнетения.

Усматривают ли Христос и новозаветные авторы такое апокалиптическое собрание Израиля Божьего во время славного Второго пришествия Христа? Согласно Христу, Его Второе пришествие будет финальной жатвой Его миссии, суть которой заключается в том, чтобы привлечь к Себе всех людей через крест (см. Ин.12:24,32; 14:1-3). Он объявил о том, что вернется в силе и великой славе для того, чтобы судить Израиль и

все народы земли согласно тому, уверовали они в Него или же отвергли Его миссию Помазанника, и тогда они должны будут умереть за свои грехи (Ин.5:22-24). Он будет судить всех их согласно тому, как они относились к Его народу (см. Мф.25:31-46). Когда Христос вернется, Он «пошлет Ангелов Своих с трубою громогласною, и соберут избранных Его от четырех ветров, от края небес до края их» (Мф.24:31).

Здесь Христос имеет в виду не этнический Израиль, но «Своих избранных». Этот мессианский Израиль будет собран не на Ближнем Востоке, но «от четырех ветров, от края небес до края их» к Нему (ср. Ин.14:2-3; 1Фес.4:16-17). Таково окончательное объяснение Христом обещаний о собирании, данных Исаии (см. Мф.8:11-12).

#### 4. Диспенсациональные толкования Ис.11:11-15.

Христианин-еврей Артур У. Кац защищает тезис о том, что образование в 1948 г. по Р. Хр. современного государства Израиль было изначальным или «подготовительным» исполнением пророчества Исаии. Ныне Бог собирает Израиль «вторично» из всех народов на свою родную землю (см. Ис.11:11) для восстановления Израиля как «полностью независимого, суверенного государства»<sup>9</sup>. Как же тогда рассматривает Кац первое собирание Израиля? Он отвергает, что (187) избавление Израиля из Египта было первым собиранием Богом Своего народа, поскольку Израиль «добровольно пребывал [в Египте] около четырехсот лет» (см., однако, Быт.15:13-16). Кац выдвигает предположение: «Первое рассеяние еврейского народа было совершено Вавилоном, и первое возвращение произошло в конце вавилонского плена. Цитированный выше текст (Ис.11:11) повествует о втором собирании, подразумевая, что было и второе рассеяние»<sup>10</sup>. Он даже утверждает, что «обетования о возвращении... не исполнились после завершения вавилонского изгнания»<sup>11</sup>. Соответственно, Кац изображает следующий порядок событий в Ис.11:11 (см. таблицу):

Исаия предсказывает два будущих собирания	Первое: собирание Израиля из Вавилона	Второе: собирание Израиля из всех народов
Время: 700 г. до Р. Хр.	Исполнилось после 537 г. до Р. Хр.	Исполнилось после 1948 г. по Р. Хр.

Представляется, что Кац не признает какого-либо исполнения обетования Исаии после вавилонского плена. Он категорически утверждает, будто Божьи обетования о собирании «не нашли своего исполнения по завершении вавилонского плена». Однако он признает, что «первое возвращение произошло в конце вавилонского плена». Повсеместно признано, что возвращение Израиля из Вавилона было истинным, хотя и частичным, исполнением пророчества Исаии о собирании. Согласно буквальной экзегезе, Исаия не предсказывал, что Бог соберет Израиль «два раза», но говорил о «втором разе». Безусловно, это подразумевает, что первое собирание произошло до Исаии (см. Ис.11:16). Другим указанием на то, что рассуждениям Каца в своей основе недостает исторической экзегезы, служит его замечание о том, будто пророчество Зах.8 было сделано «после того, как уже произошло возвращение из вавилонского плена», что, соответственно, «под подразумевает второе восстановление»<sup>12</sup>. (188) Кац просто упускает из виду тот факт, что пророчество Захарии было сделано в 518 г. до Р. Хр. (см. Зах.7:1) и позднее исполнилось в дальнейшем возвращении Израиля из Вавилона при Ездre в 457 г. до Р. Хр. (см. Езд.7). Это фактически и было то восстановление, которое обещал Захария.

Более серьезным, однако, представляется то, что Кац нарушает основополагающий новозаветный принцип толкования тех пророчеств Ветхого Завета, которые в большей степени относятся к новому веку. Крест и воскресение Христа необратимо меняют природу Израиля и все эсхатологические исполнения относящихся к нему пророчеств (см. главу 7 этой книги).

Этническиполитическое толкование Кацем эсхатологического пророчества об Израиле лишает «остаток» его глубокого религиознобогословского смысла, оставляя лишь восстановленную светскую нацию и современное государство Израиль. Кац оставляет открытым вопрос о том, каким образом современное государство Израиль «предваряет последнее и окончательное искупление Израиля» и как оно завершится преобразованием царства на нашей земле в Царство Божье»<sup>13</sup>. Он «ассоциирует» нынешнее государство Израиль с возвращением Господа Иисуса Христа необъяснимым и таинственным образом.

Официальная позиция диспенсационализма по Ис.11 представлена в «Новой толковой Библии Скофилда»: «Эта глава — пророческая картина будущего славного Царства, которое будет учреждено, когда Сын Давидов придет вновь во славе (Лк.1:31-32; Деян.15:15-16)» (с. 723). Основываясь на порядке событий в пророчестве Исаии<sup>14</sup>, Дж. Ф. Валвоорд также объявил, что собрание Израиля произойдет лишь во время Второго пришествия Христа. Позднее он утверждал следующее:

«Кульминация финального собрания Израиля, первой стадией которого является нынешнее занятие части святой земли, произойдет, когда Мессия Израиля вернется во власти и славе, чтобы править на земле»<sup>15</sup>.

Подобно Кацу, теперь Валвоорд применяет «второе» собрание Израиля к образовавшемуся после 1948 г. светскому государству Израиль. Порядок описания события у (189) Исаии совершенно очевидно не воспринимается более буквально (вначале царство справедливости Мессии, затем собрание Израиля). Такой подход в самой своей основе лишает восстановленный Израиль его богословской сущности.

Ныне покойный исследователь Ветхого Завета Дж. Бартон Пейн предложил истолкование пророчеств Исаии о собрании, которое в основе своей относится к герменевтике диспенсационализма. В своей «Энциклопедии библейского пророчества» (Харпер, 1973) Пейн кратко признает, что обетованное собрание Израиля в Ис.11:11 предполагает, что «первое собрание произошло во время исхода из Египта». В основном его заботит время исполнения предсказанного «второго» собрания этнического Израиля. Согласно Пейну, это будет «новое собрание обращенных евреев после того, как Христос утвердит Свое будущее Царство». Он называет это «Божьим милленаристским новым собранием Израиля» (с. 300) или «милленаристским возвращением Израиля в Палестину» (с. 398; в отношении Ос.1:11; 2:23). Пейн совершенно упускает из виду то, что Ис.11 нашло свое исполнение в историческом факте возвращения Израиля из Вавилона. Он указывает исключительно на будущее апокалиптическое исполнение Ис.11 для этнического Израиля на Ближнем Востоке после Второго пришествия Христа. Он видит исполнение Ис.11:11 следующим образом (см. таблицу):

Первое собрание Израиля из Египта	Исаия предсказывает	«Второе», или милленаристское, собрание обращенного национального Израиля в Палестине
При Моисее	Время: 700 г. до Р. Хр.	Тысячелетнее царство

Путаница, в которую впадает диспенсациональный буквализм, становится еще более очевидной, когда (190) проведенная Кацем экзегеза Ис.11 завершается выводом о том, что первое собрание Израиля было не из Египта, но из Вавилона. Тогда второе собрание началось в 1948 г. по Р. Хр. Пейн, однако, утверждает, что первое собрание было из Египта и что второе начнется после Второго пришествия Христа. Более того, существует путаница и по вопросу об Остатке Израиля. Кац оперирует лишь светским, природным Израилем, в то время как Пейн говорит об «обращенных евреях», которые будут обращены «появлением Христа в облаках» над городом Иерусалимом (с. 140). Все диспенсационалисты соглашаются, однако, что эсхатологический Израиль должен быть еврейским народом, который вернется в Палестину, чтобы Христос мог воссоздать для них царство Давида в старом Иерусалиме.

Теперь следует задать вопрос: на каком же основании Пейн придерживается этнических и географических ограничений в своем понимании эсхатологического исполнения пророчеств? Основной аргумент Пейна заключается в том, что Церковь будет восхищена с земли на небеса, чтобы Мессия мог править на земле одним лишь Израилем. Пейн исходит из той предпосылки, что Израиль и Церковь — несмотря на учение Христа и откровение Нового Завета — должны оставаться разделенными навеки. Вот, в частности, что он пишет:

«Основу для разграничения между теми, к кому Он придет, — к Церкви ли в ее восхищении или к евреям в их новом исходе, — следует искать в учении Писания, гласящем, что последние должны быть возвращены другим народом (Ис.14:2, 49:22) с использованием при этом стандартного

способа, например, дороги (Ис.11:16, 35:8). Церковь же, напротив, переживает свое восхищение посредством прямого акта Божьего. Его можно ассоциировать с такими сверхъестественными проявлениями, как звук Его «великой трубы» (Ис.27:12-13; Мф.24:31; 1Фес.4:16; «последняя труба» — 1Кор.15:52).

Географические аллюзии, указывающие на локальное присутствие Иисуса Христа, представляют собой основной ключ для отождествления миллениаристских пророчеств<sup>16</sup>.

Основа нашей критики пророческого истолкования Пейна заключается в том, что он оперирует предвзятой (191) герменевтикой буквализма. Он ставит Христа и новозаветную эсхатологию на второе место после этнических и географических аспектов старого завета, вместо того чтобы воспринимать Христа как наивысшую норму, видоизменяющую все этнические и географические аллюзии и выходящую за их пределы (см. главы 7 и 9 этой книги). Для примера мы возьмем одно из утверждений Пейна:

«Когда Зах.8:22, например, говорит о том, что многие народы възьщут Господа, то можно подумать, что речь идет о народах века Церкви, как в Зах.2:11, однако народы в главе 8 приходят для того, чтобы възьскать Яхве в Иерусалиме»<sup>17</sup>.

Более пристальный анализ Зах.2 демонстрирует, однако, что Зах.2:11 никоим образом не отличается от Зах.8:22, что бы ни говорил по этому поводу Пейн. Зах.2, как и Зах.8, обращены к «дщери Сиона» (2:10) и повествуют о том, что Господь «возьмет во владение Иуду, Свой [Яхве] удел на святой земле, и [Он] снова изберет Иерусалим» (2:12).

Далее, географические обозначения — «Иерусалим», «гора Сион» и т. п. — всегда означают религиозную реальность присутствия Яхве в ветхозаветных пророчествах, откуда и теологическое определение «святая» гора, «святой» город, «святая» земля. Присутствие шекины — славы Яхве — определяет, пребывает ли Иерусалим или иное место под благословением завета. В Пс. 45 Израиль пел об Иерусалиме: «Бог посреди его; он не поколеблется... Господь сил с нами, Бог Иакова заступник наш» (Пс.45:6,8). Если в силу отступничества Израиля слава Яхве когдалибо удалится от храма, то проклятие Божье заменит благословенную защиту; «безбожное» место будет разрушено (см. Лев.26:31-33; Иез.8,9). Это случилось с Иерусалимом во времена Иезекииля. После того как присутствие Божье покинуло Иерусалимский храм через Восточные ворота (Иез.11:22-23), Навуходоносор разрушил Иерусалим и храм в 586 г. до Р. Хр. Это произошло вновь, когда Иерусалим отказался прийти к Самому Мессии (см. Мф.23:37). Христос тогда объявил: «*Се, оставляется вам дом ваш пуст*» (Мф.23:38; курсив мой). Это проклятие, — вызванное удалением Мессии от Иерусалима, — обрушилось на (192) обреченный город в 70 г. по Р. Хр. в виде римского полководца Тита. Таким образом драматически исполнилось пророчество Дан.9:26-27, которым было предсказано разрушение Иерусалима изза того, что им будет отвергнут Мессия.

Новый Завет не предсказывает еще одного восстановления славы Яхве в старом Иерусалиме, отвергающем до сего дня заместительную жертву Христа на кресте. Он, однако, провозглашает Благоую весть и Израилю, и язычникам — что всякий, кто примет распятого, восставшего и возвеличившегося Христа как своего Господа и Спасителя, придет таким образом в «скинию истинную» (Евр.8:1-2) и

«к горе Сиону и ко граду Бога живого, к небесному Иерусалиму... Церкви первенцев, написанных на небесах... и к Ходатаю нового завета Иисусу» (Евр.12:22-24. курсив мой). Павел заключает, что нынешний город Иерусалим пребывает «с детьми своими в рабстве» — с богословской точки зрения. Наш Иерусалим «вышний», он «мать всем нам» (Гал.4:25-26).

Если бы диспенсационализм вместо географического буквализма принял Христа в качестве определяющей нормы пророческого истолкования, он не смог бы более рассматривать гору Сион как святой центр пророчества. Слава Христова далеко превосходит славу старого храма (Мф.12:6; Ин.4:21). Развивающееся откровение Божьей шекины во Христе есть определяющий принцип христианской эсхатологии. Апостольский принцип христологически-экслезисологического истолкования едва ли можно назвать «безразборчивой практикой придания духовного значения всем терминам и обетованиям, связанным с землей»<sup>18</sup>.

Неправомерно делать заключение о том, что просто потому, что географические обетования Израилю «произносились и повторялись вновь столь много раз», эта частота сама по себе «делает очевидным

стремление Божье побудить воспринимать их так, как они звучат»<sup>19</sup>. Является ли наша концепция «буквализма» Божественной нормой для понимания исполнения эсхатологических пророчеств об Израиле? Или Христос должен быть нашим мерилom (193) истинного понимания Ветхого Завета под водительством Святого Духа в Новом Завете?

### **Матф.23:39. Будут ли спасены евреи, когда они увидят Мессию во славе Его?**

«Иерусалим, Иерусалим, избивающий пророков и камнями побивающий посланных к тебе! сколько раз хотел Я собрать детей твоих, как птица собирает птенцов своих под крылья, и вы не захотели! Се, оставляется вам дом ваш пуст. Ибо сказываю вам: *не увидите Меня отныне, доколе не воскликнете: "благословен Грядый во имя Господне!"*» (Мф.23:37-39; курсив мой; ср. Лк.13:35).

Авторы-диспенсационалисты используют последнюю фразу направленного против фарисеев монолога Иисуса (Мф.23:39) в качестве эсхатологического обетования о восстановлении еврейской теократии. С их точки зрения, Иисус лишь отложил исполнение обетования о восстановлении престола Давида для Израиля как нации, поскольку современное Ему поколение отвергло Его как Мессию<sup>20</sup>. Валвоорд рассматривает Мф.29:39 как Христово обетование об апокалиптическом новом собрании верующего Остатка Израиля после Своего Второго пришествия:

«Провозглашая суд над современным Ему поколением, Христос одновременно предсказал последнее рассеяние евреев и новое их собрание, когда верующий Остаток Израиля в покаянии воскликнет: «Благословен Грядый во имя Господне!»<sup>21</sup>

Иными словами, Христов суд над Израилем был лишь временным наказанием, но не Его окончательным судом.

Для того чтобы проиллюстрировать будущее национальное обращение Израиля, диспенсационализм использует обращение Павла близ Дамаска (см. Деян.9:3-6)<sup>22</sup>. Дж. Д. Пентакост усматривает также параллель между Мф.23:39 и словами Павла в Рим.11:26: «И так весь Израиль спасется, как написано: "придет от Сиона Избавитель и отвратит нечестие от Иакова"». Он комментирует этот текст следующим образом: «Следует отметить, что остаток, о котором идет речь в Рим.11:26, не обращен вплоть до Второго пришествия Христа»<sup>23</sup>.

Тексты обретают свое конкретное значение из контекста. Более пристальный взгляд на контекст Мф.23:39 (194) подводит нас к заключению, что семь порицаний Иисуса в Мф.23 содержат несомненную ноту окончательности; это последняя расплата теократического Израиля:

«*Дополняйте же меру отцов ваших!..* да придет на вас вся кровь праведная, пролитая на земле, от крови Авеля праведного до крови Захарии, сына Варахиина, которого вы убили между храмом и жертвенником. Истинно говорю вам, *что* все сие придет на род сей» (Мф.23:32,35-36; курсив мой).

Характер окончательного суда проясняется также и в Христовой притче о виноградарях (Мф.21:33-42). Эта притча подводит итог истории бунта Израиля против Бога, достигающего кульминации в яростном отвержении Хозяина виноградника и в мессианском значении Камня, отвергнутого строителями (см. Пс.117:22-23). Матфей не делает различия между еврейскими руководителями и еврейским народом — как если бы наказание Божье было окончательным для руководителей, но лишь временным — для еврейской нации.

Матфей дополняет свое повествование недвусмысленным истолкованием:

«Потому сказываю вам, что отнимется от вас Царство Божие и дано будет *народу* (этнос), приносящему плоды его» (Мф.21:43; курсив мой).

Это богодухновенное истолкование притчи Иисуса о неверных работниках совершенно очевидно подразумевает отвержение Израиля как национальной теократии. Утрата столь привилегированного статуса, как исключительный народ Божий, ясно отражена и в эсхатологических словах Иисуса в Мф.8:11-12. Настоящее наказание для виновной нации заключалось не в разрушении храма и города и не в рассеянии еврейского народа среди других народов. Суть наказания состояла в том, что Мессия удалился, Бог удалил

Свое Царство, или благословение завета, от этого народа. Еврейский народ мог быть либо за Него, либо против Него (Мф.12:30). Во Христе перед Иерусалимом предстал либо его Спаситель, либо Судия:

«Тот, кто упадет на этот камень, разобьется; а на кого он упадет, того раздавит» (Мф. 21:44).

«Се, оставляется вам дом ваш пуст. Ибо сказываю вам: не увидите Меня отныне, доколе не воскликнете: "благословен Грядый во имя Господне!"» (Мф.23:38-39). **(195)**

Представляется, будто «дом ваш» непосредственно относится к храму, о котором чуть ранее Иисус сказал: «Написано: "дом Мой домом молитвы наречется"; а вы сделали его вертепом разбойников» (Мф.21:13). В более широком же смысле весь город и весь народ были связаны с храмом неразрывными узами. Весь народ останется «пуст», ибо Христос оставит это поколение и предаст его суду (см. Иер.7:14-15). Наличие этой причинной связи между отвержением Христа Иерусалимом и разрушением города подразумевается в словах Иисуса: «Ибо сказываю вам: не увидите Меня отныне...» Один исследователь так истолковывает значение этих слов: «Дом ваш будет оставлен, поскольку Мессия удаляется от него»<sup>24</sup>.

Но диспенсационализм настаивает на том, что слова Иисуса: «Доколе не воскликнете: "благословен Грядый во имя Господне!"» должны истолковываться как обетование о том, что эсхатологический Остаток Израиля будет признан Христом, когда Он вернется во славе. Он будет спасен, поскольку исповедуется: «Благословен Грядый во имя Господне!»

Должны ли мы в таком случае предположить, что согласно предсказанию Христа евреи насильственно примут Его во время Его славного Второго пришествия? Такой новый путь спасения — «по виду», но не «по вере» — противоречит самой сути вечного Евангелия Божия (см. Рим.10:17). Христос никогда не понуждает человеческую волю или сердце принимать Его; этого Он мог бы достичь во время Своего Первого пришествия. Предположение о подобном насильственном контроле над сердцами евреев во время Второго пришествия есть голословное рассуждение. Следствием этого рассуждения было бы позорное пятно на характере Божьем.

«Бог не насилует волю Своих творений. Он не может принять неразумное поклонение или поклонение против воли человека. Насильственное поклонение не предоставило бы возможностей для реального развития разума или характера: это сделало бы из человека просто робота»<sup>25</sup>.

Евреи могут спастись лишь единственным способом: уверовать в евангельское послание о распятом и восставшем Спасителе (см. главу 8). **(196)**

Возникает вопрос: а разве не был Савл из Тарса обращен славным видением Христа на дороге в Дамаск? То, что испытал Павел на дороге в Дамаск, было призванием Христом Савла, с тем чтобы тот стал его «избранным инструментом». Он должен был свидетельствовать о восставшем Христе всем народам с тем же апостольским авторитетом, что и другие апостолы, которым являлся воскресший Спаситель (Гал 1:12,15-16). Христос дал Савлу поручение:

«Я теперь посылаю тебя, открыть глаза им, чтобы они обратились от тьмы к свету и от власти сатаны к Богу, и верою в Меня получили прощение грехов и жребий с освященными» (Деян.26:17-18).

Павел исполнил это высокое призвание, «доказывая, что Сей есть Христос» (Деян.9:22; 17:3; 18:5,28). Явление Христом Себя Савлу носило иной характер, чем то, которое произойдет во время Его славного Второго пришествия. Прежде всего, один лишь Савл видел «свет с небес» в виде вспышки вокруг себя и лишь он один слышал ясный голос, обращавшийся к нему, в то время как его спутники «стояли в оцепенении, слыша голос, а никого не видя» (Деян.9:7; ср. Деян.22:9). Более того, даже Савл не знал, Кто же предстал перед ним, поэтому он спросил: «Кто Ты, Господи?» (Деян.9:5; 22:8; 26:15). И напротив, когда Христос вернется на землю в Своей Божественной славе, «узрит Его всякое око... и возрыдают пред Ним все племена земные» (Откр.1:7; ср. Мф.24:30). Вместо второй возможности спастись для тех, кто отверг Его как Агнца Божьего, мы слышим, как они восклицают: «Сокройте нас от лица Сидящего на престоле и от гнева Агнца; ибо пришел великий день гнева Его, и кто может устоять?» (Откр.6:16-17; ср. Евр.10:29-31).

В момент Второго пришествия слишком поздно будет для истинного покаяния. Поэтому Павел побуждает: «Вот, теперь время благоприятное, вот, теперь день спасения» (2Кор. 6:2). Обращенные к руководителям синедриона Израиля слова Христа сходны с Его утверждением в Мф.23:39:

«Даже сказываю вам: отныне узрите Сына Человеческого, сидящего одесную силы и грядущего на облаках небесных» (Мф.26:64). (197)

Это не слова, обещающие еще один шанс покаяться и быть спасенными во время Второго пришествия Христа. Они скорее означают, что отвергшим Его евреям во время Его славного пришествия как Мессии Судии придется признать, что сей Иисус, Которого ныне они презирают, есть истинный мессианский Царь Израиля. Лишь тогда увидят они Благословенного, «Который грядет во имя Господне». Тогда они встретят Его как своего Судию (см. также Мф.7:21-23). Подобная кульминация прекрасно подходит к серии «горе вам» в Мф.23. Ни ближайший, ни более широкий контекст Евангелий не дают никаких оснований предполагать наличие в грозном предсказании Христа в Мф.23:39 какуюлибо перспективы внезапного обращения.

Помимо того, текст не содержит каких бы то ни было намеков относительно политического будущего Израиля<sup>26</sup>. Слова Иисуса говорят в контексте Божественного суда над нацией. Они предполагают наличие лишь одного неизменного условия для мира в Израиле: вначале Христос должен быть признан как страдающий РабМессия, как отвергнутый камень из Пс.117:22, и лишь потом можно будет радостно приветствовать Его: «Благословен Грядый во имя Господне!» (Пс.117:26; ср. Лк.19:41-44). Невозможно принять Его лишь как грядущего во славе Мессию. Христу не нужно, чтобы Его принимали благодаря сотворенным Им чудесам. Узнав, что евреи «хотят прийти, силою взять Его и сделать царем» (Ин.6:15 - греч. ориг.) на основании того, что Он чудесный мессианский Пророк из Втор.18:15 (Ин.6:14), Христос не принял такой коронации. Христос привлекает всех людей ко спасению лишь посредством Своего креста:

«Когда Я вознесен буду от земли, всех привлеку к Себе. Сие говорил Он, давая разуметь, какою смертью Он умрет» (Ин.12:32, 33).

Если евреи упорствуют в своем неверии и нежелании принять Христа как страдающего и восставшего Мессию, они неизбежно встретят Его как своего Судию (Мф.8:11-12). Лишь евреи, пришедшие к вере во Христа через провозглашение апостольского Евангелия, в конце концов возрадуются, увидев Христа во время Его славного Второго пришествия. Эта идея получает свое дальнейшее развитие у Павла в Рим.11:25-27 (см. главу 8). (198)

#### **Лк.21:24. Действительно ли после 1967 г. Израиль более уже не попирается язычниками?**

«И падут от острия меча, и отведутся в плен во все народы; и Иерусалим будет попираем язычниками, доколе (ахри) не окончатся времена язычников» (Лк. 21:24).

Автор-диспенсационалист Дж. Д. Пентакост предлагает следующее любопытное рассуждение:

«“Времена язычников” были определены Господом как период времени, в течение которого Иерусалим находился под властью язычников (Лк.21:24). Этот период начался с вавилонского плена, когда Иерусалим попал в руки язычников. Он продолжается до настоящего времени и будет продолжаться в период испытаний, когда языческие власти подвергнутся суду. Власть язычников заканчивается Вторым пришествием Мессии на землю»<sup>27</sup>.

«Новая толковая Библия Скофилда» подобным же образом объясняет конец «времен язычников» как «разрушение власти языческого мира камнем, оторвавшимся... без содействия рук (Дан.2:34-35,44), то есть пришествием Господа во славе (Откр.19:11,21)»<sup>28</sup>. Другие же, однако, применяют конец «времен язычников» к тому моменту, когда еврейская армия вновь отбила древний город Иерусалим у арабов во время шестидневной войны 1967 г. Дж. Окенга даже рассматривает эту дату, 6 июня 1967 г., как «замечательное возвешение об исполнении Слова Божьего» в Лев.26:18,24,28, где Моисей провозгласил, что Бог покарает отступнический Израиль за его грехи «всемеро»<sup>29</sup>. Он переводит идиоматическое выражение «всемеро» в символические годы, а затем применяет к ним принцип «день за год», что дает свыше 2556 фактических лет. Если вести отсчет с осады Иерусалима Навуходоносором 7 марта 588 г. до Р. Хр., то этот период времени



заканчивается в точности 6 июня 1967 г. Действительно, любопытно! Из этого автор безосновательно делает такой вывод:

«Прекращение времени язычников означает, что живущее в этот момент поколение не уйдет до тех пор, пока не исполнятся все пророчества, касающиеся Второго пришествия нашего Господа» (см. Лк. 21:23)<sup>30</sup>. (199)

Иными словами, Окенга предсказывает, что поколение, живущее в 1967 г., не умрет, пока Христос не вернется во славе.

Другие исследователи пророческого Слова применяют слова Иисуса о «временах язычников» лишь к разрушению Иерусалима римским войском в 70 г. по Р. Хр.<sup>31</sup> или расширяют их до Второго пришествия Христа. Дж. Б. Пейн, например, делает такой вывод: «В таком случае все равно получается, что эти “времена” продолжаются и сегодня, поскольку, хотя израильская армия и захватила старый город Иерусалим в 1967 г., нынешняя политика столь же мало обращена ко Христу, она столь же «языческая» в новозаветном смысле этого слова (см. Рим.2:28; Флп.3:2), как и предшествовавшее ей арабское правление»<sup>32</sup>.

С другой стороны, некоторые исследователи интерпретировали эти «времена язычников» — в греческом оригинале этого текста нет определенных артиклей — как период, когда язычникам предоставляется возможность войти в Царство Божье. Далее они связывают эти слова Иисуса с фразой Павла о том, что полнота язычников войдет «и так весь Израиль спасется» (Рим.11:25-26)<sup>33</sup>. Отсюда делается вывод, что, когда эти «времена язычников» завершатся, весь этнический Израиль (Иерусалим) «спасется». Подобное истолкование Лк.21:24 — через Рим.11 — обращено уже не к политическому восстановлению Израиля, но лишь к духовному его возвращению к Богу через веру в Евангелие. Однако контекст Лк.21:20-24 не духовный, но исключительно политический. Более того, Лк.21:24 основывается на предсказании Даниила о попрании святилища Израиля (Дан.8:13) и разрушении Иерусалима (Дан.9:26-27). Поэтому времена язычников характеризуются как времена преследований и волнений для этнического Израиля.

Остается вопрос: что же подразумевается в выражении «доколе не окончатся времена язычников» (Лк. 21:24)<sup>1</sup> Указывает ли оно на будущее восстановление Иерусалима и храма для еврейского народа во время Второго пришествия Христа, как это было до 70 г. по Р. Хр.? Ч. Ф. Бейкер утверждает, что «если этот город попираем до определенного времени, то обязательно должно наступить время, (200) когда город более не будет попираем... Если Писание чему либо нас учит, то это поучение состоит в том, что земному Иерусалиму надлежит быть восстановленным»<sup>34</sup>. Такое рассуждение с первого взгляда представляется логичным, но оно небиблейское, поскольку не сравнивает Писание с Писанием, чего требует ответственная экзегеза. Предлог «до» не обязательно предполагает обетование о восстановлении предшествовавшей ситуации. Точное значение «до» зависит от того контекста, в котором он использован. Более библейским является утверждение У. Хендриксена:

«Смысл высказывания Лк.21:24 просто заключается в том, что для Иерусалима это состояние попранности не прекратится за сто, пятьдесят или даже десять лет до возвращения Христа, но будет продолжаться до Второго пришествия Христа. В чем-то сходное значение этого маленького слова мы видим в Рим.11:25; 1Кор.11:26; 15:25 и Откр. 2:25.

Поэтому вполне очевидно, что ни слово «до», ни что-либо иное в данном тексте не предполагают будущего национального восстановления для евреев ни до, ни в связи с возвращением Христа»<sup>35</sup>.

Совершенно верно, что союз «до» (*axpi*) сам по себе не содержит какого-либо предположения об изменении существующей ситуации. Это можно продемонстрировать на примере его использования в других местах в Писании<sup>36</sup>:

«Будь верен до смерти, и дам тебе венец жизни» (Откр.2:10). «Только то, что имеете, держите, пока приду» (Откр.2:25).

«Кто побеждает и соблюдает дела Мои до конца, тому...» (Откр.2:26).

«Ибо Ему надлежит царствовать, доколе низложит всех врагов под ноги Свои» (1Кор.15:25).

Ни в одном из этих текстов предлог «до» (*axpi*) не используется для обозначения будущей перемены в отношении верующего или в правлении Христовом. Совершенно очевидно, что после смерти или после Второго пришествия не должна происходить какая-либо перемена в убеждениях верующего, что не будет никакого возврата к предшествующей ситуации. Уже сам контекст указывает, предназначен ли предлог «до» нести идею перемены. Что касается Лк.21:24, то весь апокалиптический текст в целом **(201)** (Лк.21) не подразумевает какого-либо восстановления Иерусалима в статусе, предшествовавшем периоду славы или теократии. Поэтому «вероятнее всего, что словосочетание «времена язычников» не подразумевает какой-либо иной последовательности, кроме конечного исполнения»<sup>37</sup>.

Книга Даниила предсказывает, что временам войн и опустошения, — что подразумевает отсутствие мессианской славы, — повелено продолжаться для Иерусалима «до конца» (Дан.9:26-27). Единственное обещанное в Новом Завете восстановление Иерусалима — это Новый Иерусалим, построенный Самим Богом как столица для Своего верного народа на новой земле (Откр.21,22. см. главу 9).

1. «Новая толковая Библия Скофилда», с. 1186 (ком. к Деян.15:16). Автор делает вывод о том, что, скорее всего, еврейский текст Ам.9:11 был искажен и относится к более позднему времени, чем Деян.15 (с. 938, к Ам.9:12). Слова «в тот день» (Ам.9:11) в еврейском тексте явно не подкрепляют экзегезу диспенсационалистов.
2. «Новая толковая Библия Скофилда», с. 1186.
3. Walvoord, *Israel in Prophecy*, p. 92. См. также G. D. Young, *Prophecy in the Making*, ed. C. F. Henry (Carol Stream, 111.: Creation House, 1971), p. 166.
4. Payne, *Encyclopedia of Biblical Prophecy*, p. 417 (№ 23, 24).
5. Ladd, *A Theology of the New Testament*, p. 355. Дополнительную критику диспенсациональной экзегезы Деян. 15:15—18 см. в *The New Testament and Wycliffe Bible Commentary*, 4th ed. (New York: YversenNorman Assn., 1973), p. 483. См. также P. E. Hughes, *Interpreting Prophecy: An Essay in Biblical Perspectives* (Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1976), p. 107 and M. J. Wyngaarden, *The Future of the Kingdom* (Grand Rapids, Mich.: Baker Book House, 1955), pp. 110—112, 168—169.
6. Wyngaarden, *The Future of the Kingdom*, p. 168. Он успешно защищает истинность еврейского текста в Ам. 9:12 на с. 112—113, примечание.
7. Walvoord, *Israel in Prophecy*, p. 66.
8. См. БКАСД т. 7 (1957), с. 842—844. См. также Were, *The Certainty of the Third Angel's Messenger*, глава 25.
9. A. W. Кас, *The Rebirth of the State of Israel: Is It of God or of Men?*, ref. ed. (Grand Rapids, Mich.: Baker Book House, 1976), pp. 39, 372. **(202)**
10. Там же, с. 38.
11. Там же, с. 39.
12. Там же, с. 41.
13. Там же, с. 372.
14. Walvoord, *Israel in Prophecy*, p. 66.
15. Walvoord, *Prophecy in the Making*, p. 338.
16. Payne, *Encyclopedia of Biblical Prophecy*, pp. 114-115.
17. Там же, с. 115.
18. Walvoord, *Israel in Prophecy*, p. 72.
19. Там же.
20. Pentecost, *Things to Come*, pp. 142, 248, 266 (цитируется Л. С. Чейфер).
21. Walvoord, *Israel in Prophecy*, p. 106; ср. *The Millennial Kingdom*, p. 268.
22. Pentecost, *Things to Come*, pp. 298, 299.
23. Там же, с. 298.
24. Trilling, *Das Wahre Israel*, p. 86. См. также Лк. 19:41—44.
25. Елена Уайт, *Путь ко Христу*, с. 44.
26. R. T. France, «OT Prophecy and the Future of Israel», *Tyndale Bulletin* 26 (1975):53—78.
27. Pentecost, *Things to Come*, p. 315.

28. «Новая толковая Библия Скофилда», с. 1368 (ком. к Откр.16:19).
29. J. Ockenga, «Fulfilled and Unfulfilled Prophecy», in Prophecy in the Making (Carol Stream, 111.: Creation House, 1971), p. 309.
30. Там же, с. 309, 310.
31. L. A. DeCaro, Israel Today: Fulfillment of Prophecy? (Grand Rapids, Mich.; Baker Book House, 1974).
32. Payne, Encyclopedia of Biblical Prophecy, p. 100. См. также примечание 12, глава 2.
33. См. I. H. Marshall, Luke, Historian and Theologian (Exeter, England: Paternoster Press, 1970), pp. 186, 187.
34. Baker, A Dispensational Theology, p. 606.
35. Hendriksen, Israel in Prophecy, p. 28.
36. См. W. Bauer, GreekEnglish Lexicon of the New Testament, trans. and ed. W. F. Arndt and F. W. Gingrich (Chicago: University of Chicago Press, 1957).
37. Cp. France, «OT Prophecy and the Future of Israel», p. 76. **(203)**

## Глава 11. Божий ультиматум, Израилю: семьдесят седмин из Книги Даниила

Важность пророчества Дан. 9 о семидесяти седминах широко признается. Вот что говорит диспенсационалист Альва Дж. Макклейн: «Ни одно отдельно взятое пророческое высказывание не является, возможно, более важным в сферах библейского истолкования, апологетики и эсхатологии»<sup>1</sup>. В то же время это наиболее глубокое во всей Библии мессианское пророчество одновременно считается некоторыми исследователями «одним из наиболее трудных [для понимания] во всем Ветхом Завете»<sup>2</sup>.

Тем не менее Книга Даниила свидетельствует о богодухновенности еврейской Библии и предсказывающего пророчества в частности. Исчисление семидесяти недель как 490 лет неизбежно подводит к заключению о том, что обетованный Мессия Израиля уже приходил до разрушения Иерусалима в 70 г. по Р. Хр. Вполне понятно, что Талмуд возлагает проклятие на всех, кто попытается исчислить семьдесят седмин Даниила<sup>3</sup>.

24. «Семьдесят седмин определены для народа твоего и святого города твоего, чтобы покрыто было преступление, запечатаны были грехи и заглажены беззакония, и чтобы приведена была правда вечная и запечатаны были видение и пророк, и помазан был Святой святых.

25. Итак знай и разумей: с того времени, как выйдет повеление о восстановлении Иерусалима, до Христа Владыки (в англ. тексте: “до Помазанника” — прим. пер.) семь седмин и шестьдесят две седмины; и возвратится народ и обстроятся улицы и стены, но в трудные времена. **(204)**

26. И по истечении шестидесяти двух седмин предан будет смерти Христос (в оригинале: “Помазанник” — прим. пер.), и не будет; а город и святилище разрушены будут народом вождя, который придет, и конец его будет как от наводнения, и до конца войны будут опустошения.

27. И утвердит завет для многих одна седмина, а в половине седмины прекратится жертва и приношение, и на крыле святилища будет мерзость запустения, и окончательная предопределенная гибель постигнет опустошителя» (Дан.9:24-27).

Обращенное к ученикам наставление Христа читать и понимать «пророка Даниила» о пришествии «мерзости запустения» в Иерусалим (Мф.24:15) указывает на то, что пророчество Даниила определило картину будущего, как ее видел Христос. Не может быть никаких сомнений, что Христос относил мерзость запустения из Дан.9:27 не к прошлым зверствам Антиоха Епифана, совершенным в 167—164 гг. до Р. Хр. (как это делает 1Мак.1:54 и далее), но к Своему ближайшему будущему, когда римское войско разрушит Иерусалим и храм при жизни Его поколения (см. Лк.21:20-24). Применение Иисусом Дан.9:26-27 к Своему времени было подтверждено в 70 г. по Р. Хр., когда римское войско под командованием военачальника Тита водрузило свои языческие знамена как «мерзость» над Иерусалимом и разрушило храм<sup>4</sup>. На точку зрения Л. Ф. Гартмана, состоящую в том, что «квазипророчество Дан.9:26» относится исключительно к «кульминационному моменту преследований евреев Епифаном, когда он упразднил требуемые по закону жертвоприношения Яхве в Иерусалимском храме и установил на его жертвеннике статую Зевса Олимпийского»<sup>5</sup>, отвечает Дж. Г. Болдвин: «Комментаторы, полагающие, что это пророчество было исполнено Антиохом Епифаном, не могут объяснить того факта, что он не разрушил ни храма, ни города Иерусалима [как этого требует Дан.9:26]»<sup>6</sup>.

Таким образом, Христос применял пророчество о семидесяти седминах к грядущему Мессии, а следующие за этим гонения на врагов Мессии — к Своему времени, но не к прошлому и не к неопределенному будущему. Христос связывал падение Иерусалима в 70 г. по Р. Хр. с **(205)** окончательным отказом Израиля принять Его как Царя и Спасителя (см. Мф.21:33-43; 23:37-38; Лк.19:41-44). В этой взаимосвязи между пришествием Мессии и уничтожением как города, так и храма заключается чрезвычайно важная весть Дан.9:26-27. В своей основе пророчество о семидесяти седминах является мессианским пророчеством, возвещающим последствия отвержения Иерусалимом своего Мессии. Это Божий ультиматум национальному Израилю.

### Нерывное единство семидесяти седмин

«Семьдесят седмин» были определены Богом в качестве последнего испытательного срока для Иерусалима и еврейского народа после того, как закончились семьдесят лет вавилонского плена (см. Дан.9:24). Не может быть никаких сомнений относительно продолжительности этого периода: семьдесят раз по семь «лет», или

490 лет. Неверно видеть здесь принцип «день за год», поскольку Ангел Гавриил не прибегает к символам в своем подробном хронологическом объяснении. Г. Ф. Хазель отмечает: «Среди истолкователей всех школ существует практически единодушное мнение, что фраза “семьдесят недель”, или, буквально, “семьдесят седмин”... означает 490 лет»<sup>7</sup>.

Гавриил объясняет Даниилу, что история Израиля в рамках этого отрезка в 490 лет будет развиваться тремя четко различимыми фазами: протяженность первой из них семь недель, второй — шестьдесят две, а третьей — одна неделя (см. ст. 25 и 27). Однако ангел нигде не намекает на существование какого-либо промежутка между этими тремя фазами. Версия о наличии неопределенного по времени промежутка между шестидесятью двумя неделями и последней представляет собой неестественное предположение, противоречащее отчетливо выраженному единству и цели семидесяти седмин (см. ст. 24).

Нормально, естественно и разумно с точки зрения экзегетики предположить, что семьдесят следующих друг за другом недель представляют собой единое целое. Они представлены как целое — так же, как и семьдесят лет вавилонского плена в Дан. 9:2. Е. Дж. Янг заключает: «Если нет (206) никаких оснований вводить промежуток в пророчество Иеремии, то какие же могут быть для этого основания в пророчестве о семидесяти седминах? Если бы в пророчестве Иеремии (Иер.25:10) присутствовал промежуток, Даниил не смог бы уяснить смысл слов о годах плена»<sup>8</sup>. «Никогда, — заключает Филипп Моро, — конкретное число временных единиц, составляющих описываемый промежуток времени, не воспринималось иначе, чем непрерывные или цельные временные единицы»<sup>9</sup>. Поскольку другие предсказанные единицы времени представляют собой единые периоды, единственно естественным будет предположить, что и семьдесят недель Даниила — также цельный промежуток времени.

Дж. Ф. Валвоорд, однако, проводит параллель между ветхозаветными мессианскими пророчествами и временными пророчествами Даниила для подтверждения идеи о наличии промежутка между 69й и 70й неделями Дан.9. Но то, что в своих мессианских пророчествах ветхозаветные пророки обычно объединяют вместе Первое и Второе пришествия Христа, не отмечая интервала между ними (см. Ис.9:6; 61:1-2; Зах.9:9-10), не дает нам никакого основания создавать промежуток между конкретными временными периодами в Дан.9. Семьдесят недель как хронологическая единица не может быть «параллельной» нехронологическим мессианским обетованиям, что бы ни предполагал по этому поводу Валвоорд<sup>10</sup>. Обычные мессианские обетования не всегда имеют своей целью представить истинный исторический порядок двух пришествий Христа, а иногда даже меняют его (см. Быт.3:15; Зах.9:9). Подобные примеры не могут выступать в качестве аргумента для создания промежутка между 69й и 70й пророческими неделями Даниила. Е. Хенгстенберг дает классическое церковное истолкование: «Период протяженностью семьдесят седмин, или 490 лет, предсказан здесь как продолжающийся непрерывно от своего начала до завершения... Что может быть более очевидным, чем это? Всего должно пройти 70 седмин, и каким образом можно вообразить себе, что между 69-й и 70-й неделями существует промежуток, если вместе они составляют 70?»<sup>11</sup>. Разрушение (207) диспенсационалистами единства семидесяти седмин лишает смысла конкретизацию предсказания о семидесяти следующих друг за другом неделях.

### **В чем причины разделения недель?**

Согласно Валвоорду, для диспенсационализма представляется «чрезвычайно важным»<sup>12</sup> отделить последнюю седмину от общего периода в семьдесят седмин и перенести ее в неопределенное будущее. Признавая, что для такого «странного» членения нужны определенные веские основания, Макклейн задает вопрос: «Каким же образом можно обосновать этот метод?»<sup>13</sup> И приводит пять доводов.

Первое, слова Даниила: «По истечении шестидесяти двух седмин Помазанник будет отсечен» (Дан.9:26; дано по английскому тексту Библии — прим. пер.) указывают на то, что Мессия должен прийти перед семидесятой неделей. Это событие произойдет также после шестидесяти девяти недель; следовательно, оно должно произойти между шестидесятой девятой и семидесятой седминами! Лишь после смерти Христа и после разрушения Иерусалима (ст. 26), о чем пойдет речь дальше, мы подходим к последней неделе в ст. 27. Подобное буквалистское прочтение 26-го и 27-го стихов определяется предположением о том, что Даниил в этих двух текстах представляет строго хронологическую последовательность. Это предположение

принимается в качестве самоочевидной аксиомы. Дж. Ф. Валвоорд утверждает: «Помазанник, или Мессия, отсечен после шестьдесят девятой недели, но не в семидесятой»<sup>14</sup>. Однако эти последние слова, «но не в семидесятой», никак не подтверждаются Дан.9:26-27, но представляют собой безосновательное предположение Валвоорда. Такая предпосылка подвергается сильной критике с точки зрения как литературного анализа, так и богословской экзегезы<sup>15</sup>.

На основании провозглашения Даниила о том, что для национального Израиля определены семьдесят недель и что Мессия будет «отсечен» после первых шестидесяти девяти недель, единственно естественным будет предположить, что смерть Мессии произойдет в какойто момент во время последней недели. Дж. Бартон Пейн заключает: «Что может (208) быть более естественным, чем предположение, что это [смерть Мессии] относится к 70-й седмине?»<sup>16</sup>

Вот второй аргумент Макклейна: «В пророчестве разрушение города (ст. 26) помещено до последней недели (ст. 27)»<sup>17</sup>. Поэтому события семидесятой недели не могли произойти до разрушения Иерусалима. По этой причине диспенсационалисты рассматривают стих 27 как предсказание о другом враге Божьем — антихристе последнего времени, который внезапно восстанет спустя более чем девятнадцать столетий после смерти Христа и после разрушения Иерусалима в 70 г. по Р. Хр. Этот аргумент убедителен лишь в том случае, если исходить из предположения, что стихи 26 и 27 сформулированы современным стилем прозы, которая описывает события в строго хронологическом порядке. Но последние исследования (см. примечание 15) показали, что буквалистское прочтение этих текстов диспенсационалистами упускает из виду еврейский поэтический стиль «повторения с развитием» в Дан.9:24-27, который Дж. Б. Пейн называет «моделью откровения»<sup>18</sup>. Эта же стилистическая модель просматривается также в стихах 24 и 25. Пейн утверждает, что «тексты Дан.9:25-26 нельзя воспринимать как относящиеся к более позднему, чем 9:24, времени; нет, стихи 25 и 26 повторяют данный в стихе 24 обзор всех семидесяти недель и углубляют его». Это представляется вполне очевидным. Столь же очевидна и связь между стихами 27 и 26. Пейн отмечает: «То, что стих 27 повторяет, таким образом, стих 26, признается исследователями всех направлений, что подтверждается и словесными соответствиями, особенно в последних частях соответствующих стихов»<sup>19</sup>. Признавая этот факт, мы вновь видим искупительную смерть Христа в стихе 27, и в нем она более конкретно помещена в «середину» последней пророческой недели, но никак не в некий промежуток, о котором нет никакого упоминания. Самой своей структурой стихи 26 и 27 связаны друг с другом: Мессия против разрушителя (ст. 26), Мессия против опустошителя (ст. 27). Грамматическая экзегеза простого поэтического стиля еврейского параллелизма в стихах 26 и 27 (этот поэтический стиль наблюдается и в структуре стиха 25)<sup>20</sup> дает наиболее (209) полный ответ на предположение о наличии расчленяющего промежутка.

Но остается следующий вопрос: разве разрушение Иерусалима и святилища (ст. 26) не произошло в 70 г. по Р. Хр., то есть спустя почти сорок лет после смерти Христа и, таким образом, за пределами семидесяти седмин? Это возражение было бы весьма существенным, если бы разрушение Иерусалима и святилища упоминалось в стихе 24 в числе одной из шести предсказанных целей пророчества о семидесяти седминах. Но это не так. Пророчество точно предсказывает, что помазание Мессии и Его искупительная смерть должны произойти в рамках 490 лет, время же разрушения Иерусалима столь точно не указывается. Этот Божественный суд был отложен на сорок лет после креста Христова, с тем чтобы многие тысячи евреев смогли услышать о смысле креста Христова и спастись посредством веры и покаяния.

Третий довод Макклейна в пользу разделения семидесятой недели звучит так: «В известной нам истории мы не можем найти исполнения тех грандиозных событий, о которых повествует стих 24»<sup>21</sup>. Он имеет в виду, что в еврейском народе не отмечаются ни конец греха, ни начало вечной праведности. Не видно ни очищения от нечестия, ни запечатления видения и пророчества, ни помазания Святого святых. Но подобное наблюдение отмечается большинством консервативных истолкователей Библии как упускающее суть текста. Стих 24 должен восприниматься как исполненный Самим Помазанником ради Израиля (см. ст. 25-27). Смерть Христа и Его воскресение для нового священства совершили полное искупление за грех Израиля и обеспечили вечную праведность для Израиля. Истинные израильтяне приобщились к тем благам, которые дарует Его жертвенная смерть, и облеклись таким образом в белые одежды Его праведности. Крещение Христа (Его помазание Святым Духом) и Его смерть подтвердили истинность пророческого видения Даниила. Вознесение

Иисуса на небеса означало освящение нового первосвященства<sup>22</sup> в небесном святилище, что проявилось на земле излитием Святого Духа в день Пятидесятницы (см. Деян.2:33; (210) Евр.7:12,22; 8:1-2; 9:23-24). Это побудило Е. Дж. Янга так высказаться о Дан.9:24-27: «Этот текст является мессианским от начала до конца»<sup>23</sup>. А Дж.Г.Болдвин завершает свою экзегезу этого же текста следующими словами: «Взгляд в будущее концентрируется прежде всего на Первом пришествии Христа, однако просматривается и Второе судное пришествие»<sup>24</sup>. Эта точка зрения отражает оба аспекта мессианского пророчества Дан.9:24-27 — основное внимание сконцентрировано на пришествии Мессии, в результате чего будут достигнуты шесть целей, перечисленных в стихе 24. Не меньшее внимание уделяется окончательному суду Божьему, который обрушится на опустошителя в «конце» (ст. 27). Диспенсационализм категорически отвергает положение о том, что Первое пришествие Христа (Его крещение, Его смерть и воскресение) исполнило хотя бы какую-то из шести целей, обозначенных в этом величественном пророчестве.

Четвертый довод Макклейна в пользу существования промежутка основан на аналогии с нехронологическими мессианскими пророчествами. Выше мы уже обсуждали этот вопрос.

Его пятый аргумент: «Свидетельство Самого нашего Господа показывает, что семидесятая седмина все еще в будущем»<sup>25</sup>. Свое утверждение Макклейн основывает на том основании, что будущий опустошитель, о котором идет речь во второй части стиха 27, представляет собой ту же власть, которая, как говорится ранее в том же стихе, должна положить конец жертве и приношению в «половине» семидесятой недели. Поэтому, несмотря на то, что Даниил поместил «мерзость запустения» точно в середину последней недели, утверждает Макклейн, в Мф.24:15,21,29-30 «наш Господь поместил ее "в конец" — непосредственно перед Своим Вторым славным пришествием». Он делает вывод: «Поэтому семидесятая неделя также должна наступить в конце нынешнего века непосредственно перед Христовым пришествием во славе. Это истолкование Самого Христа, и оно должно окончательно разрешить этот вопрос»<sup>26</sup>. К такому выводу Макклейн приходит в результате ряда ничем не обоснованных допущений. Прежде (211) всего, он упускает из виду наблюдаемый в стихах 26 и 27 и характерный для еврейской поэзии параллелизм. Иначе для него было бы очевидно, что стих 27 более полно повествует о тех же двух силах — о Мессии и Его противнике, — что и стих 26. Не антихристу, но Самому Мессии предсказано положить конец системе жертвоприношений в середине семидесятой седмины — ровно три с половиной года после Его крещения как Помазанника. Евангелие от Иоанна подтверждает точное историческое исполнение этого пророчества в жизни Христа — между Его крещением и распятием прошло ровно три с половиной года<sup>27</sup>.

### **Положил ли Иисус конец системе жертвоприношений Израиля?**

Макклейн настаивает на том, что «смерть Христа не стала причиной прекращения еврейских жертвоприношений. Фактически они продолжались до времени разрушения Иерусалима, что произошло почти сорока годами позже... Жертвоприношения должны были бы прекратиться внезапно, но этого не произошло»<sup>28</sup>. Такая логика отражает лишь человеческую точку зрения. С Божьей же точки зрения, как ее отражает Новый Завет, повествование Даниила раскрывает одно из наиболее глубоких и решающих откровений о миссии Помазанника. В этом сама цель пророчества о семидесяти седминах и Божий метод исполнения шести намерений, отраженных в Дан.9:24. Уже в более раннем мессианском пророчестве, Пс.109:1,4, предсказывалась отмена всей системы левитского священства, жертв и приношений. В этом псалме Давид провозгласил, что будущий мессианский Владыка будет также «священник вовек по чину Мелхиседека».

Новый Завет ставит чрезвычайно важный вопрос:

«Если бы совершенство достигалось посредством левитского священства, — ибо с ним сопряжен закон народа, — то какая бы еще нужда была восставить иному священнику по чину Мелхиседека, а не по чину Аарона именоваться? Потому что с переменою священства необходимо быть перемене и закона» (Евр.7:11-12).

Один лишь Мессия обладает полномочиями на законном основании упразднить раз и навсегда систему (212) символов, указывавших на искупительное самопожертвование непорочного Агнца Божьего. «Он совершил это однажды, принеся в жертву Себя Самого» (Евр.7:27). «Он же однажды, к концу веков, явился для

уничтожения греха жертвою Своею... Христос, однажды принеся Себя в жертву, чтобы поднять грехи многих» (Евр.9:26-28). «[Он] отменяет первое [жертвы и приношения], чтобы постановить второе [волю Божью]» (Евр.10:9).

Более не может быть значимого и исполненного смысла возврата к старому завету и служениям его земного храма. Христос отменил «тьму» и ввел в действие «лучший завет», предлагающий Его праведность как праведность вечную (см. Евр.7:22; ср. Евр.10:12; Рим.3:22,25). «Говоря "новый", показал ветхость первого; а ветшающее и стареющее близко к уничтожению» (Евр.8:13).

Христос подтвердил завет Божий с Израилем, когда в ночь перед Своей смертью учредил Вечерю Господню. Подняв чашу, Он провозгласил: «Сие есть Кровь Моя нового завета, за многих изливаемая во оставление грехов» (Мф.26:28). Таким образом Христос подтвердил завет Божий со многими в Израиле на одну неделю (семь лет): он исполнился тремя с половиной годами Собственного служения до Его смерти и тремя с половиной годами служения Его апостолов в Иерусалиме<sup>29</sup>.

Исполнение предсказания Даниила о том, что «в половине седмины Он [Помазанник из Дан.9:25-26] прекратит жертву и приношение» (Дан.9:27 — другой перевод — прим. ред.), было драматически подтверждено актом Самого Бога. Когда Иисус умер, «завеса в храме раздралась надвое, сверху донизу» (Мф.27:51; ср. Мк.15:38). Смерть Христа знаменовала окончание ритуального храмового служения жертвоприношений Израиля, что было однозначно подтверждено с небес. Пришел конец правомочности храмовых жертвоприношений.

В большинстве своем евреи не признали этого Божественного решения и тут же возобновили свои кровавые жертвоприношения. Но шекина была отныне удалена от их храма. Поэтому он более не был уже храмом Божиим, а Иерусалим более не был святым городом. Вместо Божьего (213) благословения отныне Его проклятие было на их доме («дом ваш» в Мф.23:38; ср. 1Фес.2:16). Вскоре последует его полное разрушение римскими войсками. «И не оставят в тебе камня на камне, за то, что ты не узнал времени посещения твоего» (Лк.19:44; ср. Лк.21:20-24). Столь фатальное последствие отвержения Израилем Мессии — разрушение Иерусалима в 70 г. по Р. Хр. — было неотъемлемой частью пророчества Даниила. Христос пояснил: «Потому что это дни отмщения, да исполнится все написанное» (Лк.21:22). Поэтому мы соглашаемся с точкой зрения Г. Ф. Хазеля: «Хотя еврейские жертвоприношения не прекратились со смертью Иисуса, жертвы, приносимые после Его смерти, более не были законными и действительными в глазах Божьих (Евр.7:11; 8:13; 9:25-26; 10:8-9)»<sup>30</sup>.

### Когда Христос стал Помазанником?

Макклейн продолжает бросать вызов мессианскому истолкованию Дан.9:26, говоря: «Они не могут указать ни тот момент в истории, когда он [завет Мессии с Израилем] начался, ни тот момент, когда он завершился»<sup>31</sup>. Это побуждает нас остановиться на вопросе о значимости неоднократно применяемого Даниилом в отношении Искупителя Израиля термина «Помазанник».

Первые шестьдесят девять седмин годов должны были продлиться, «пока не придет Помазанник Владыка» (Дан.9:25; перевод с английского текста Библии — прим. пер.). Это одно из наиболее ясных мессианских пророчеств в еврейской Библии. Мессия обозначен двумя характеристиками — Помазанника и Владыки, определяющими Его как царствующего Мессию или СвященникаЦаря (ср. Ис.61:1-3; Зах.6:13; Пс.109:4). Диспенсационалисты упорно игнорируют данную Даниилом характеристику Князя как Помазанника (см. Дан.9:25-26), избирая термин «Владыка» (ст. 25) в качестве единственного центра этого временного пророчества. Макклейн указывает на 6 апреля 32 г. по Р. Хр. как на время, когда Иисус «предложил Себя в качестве Князя и Царя Израиля» Своим триумфальным въездом в Иерусалим всего лишь за несколько дней до (214) Своего распятия<sup>32</sup>. Фактически, однако, Иисус не был «помазан» в это время!

Реальный вопрос заключается в том, когда Иисус предложил Себя в качестве Помазанника? Новый Завет с не допускающей двойного толкования ясностью отвечает, что «Бог Духом Святым и силою помазал Иисуса из Назарета» (Деян.10:38) и провозгласил, что Сей Помазанник есть Сын Его (см. Мк.1:9-11; ср. Пс.2:6-7), в день крещения Иисуса от Иоанна Крестителя. Лука, будучи историком, датирует крещение Христа «пятнадцатым годом правления Тиверия кесаря» (Лк.3:1; см. ст. 2-3,21), что определенно представляется единственным



событием в жизни Христа, исторически датированным в Новом Завете. Этот вывод подтверждает и собственное свидетельство Христа, сделанное в синагоге Назарета вскоре после Его крещения. Он читает пророчество Ис.61:1: «Дух Господень на Мне, ибо Он помазал Меня», а затем поясняет: «Ныне исполнилось писание сие, слышанное вами» (Лк.4:16,21). Так Христос предложил Себя Израилю как «Помазанника», Мессию. Он сделал это сразу же после Своего крещения и за три с половиной года до распятия. Триумфальное же восшествие Иисуса в Иерусалим, напротив, совершенно очевидно имело своей целью привлечь внимание Израиля и мира к искупительной значимости предстоящего Его распятия ради всех людей.

Однако сразу же после крещения Христос возвестил Израилю: «Исполнилось время» (Мк.1:15). Поэтому мы разделяем вывод Дж. В. Пейна: «Здесь [в крещении Христовом] возникает мессианское свершение, исполнение, которое действительно имело место в истории и согласуется с хронологией (Дан.9:25)»<sup>33</sup>. Необходимо подчеркнуть, что во время Своего крещения Иисус стал предсказанным Мессией лишь для того, чтобы исполнить шесть задач Божественной миссии, отраженных в Дан.9:24. Свое фундаментальное исполнение эта цель нашла в Его искупительной смерти на кресте ровно три с половиной года спустя. Это, безусловно, было «серединой» семидесятой седмины Дан.9:27. Непосредственно перед Своей смертью Христос триумфально воскликнул, обращаясь к Своему Отцу: **(215)** «Совершилось!» (Ин.19:30). Его миссия свершилась так, как она была описана в Дан.9:24. В силу того, что пророчество о семидесяти седминах чрезвычайно мессианчно по своей цели, «основной его акцент делается не на начало и окончание этого особого периода, но на те могущественные события, которые оно высветило, события, через которые был восстановлен наш мир с Богом»<sup>34</sup>.

#### **Буквальное истолкование «семидесятой седмины» из Книги Даниила делает несостоятельной «гипотезу промежутка»**

Вполне установлено, что пророчество Даниила о семидесяти седминах написано в поэтическом стиле синтетического параллелизма<sup>35</sup>. Этот факт следует считать герменевтической основой для ответственной литературной экзегезы. Доктринальные предпосылки не могут верховенствовать над выводами верной литературной экзегезы или же отрицать ее. Применение Даниилом стиля параллелизма ведет к мессианскому истолкованию, что полностью соответствует свидетельству Нового Завета о значимости креста Христова для завета Израиля и его культов. Поэтому нет никакой необходимости в том, чтобы насильственно вводить в истолкование фигуру антихриста, беспрецедентным образом расчлняя пророческий временной период.

Разрушение Иерусалима и его святилища римским властителем описано дважды:

«Город и святилище разрушены будут народом вождя, который придет, и конец его будет как от наводнения, и до конца войны будут опустошения» (Дан.9:26).

«На крыле святилища будет мерзость запустения, и окончательная предопределенная гибель постигнет опустошителя» (Дан.9:27).

Все комментаторы консервативного направления соглашаются в том, что Даниил предсказывает разрушение Иерусалима и его храма римским правителем, что исполнилось через военачальника Тита в 70 г. по Р. Хр. Диспенсационализм, однако, заявляет с догматической уверенностью, что Даниил имеет в виду «будущего римского князя», который идентичен «небольшому рогу» из 7:8 и **(216)** подразумеваемому в 8:23, беззаконнику из 2Фес.2:1-9 и зверю из Откр.13:10. Он намеревается заключить «лжезавет» с будущим еврейским государством на «одну неделю» (лет), чтобы дать им возможность «восстановить еврейскую систему жертвоприношений»<sup>36</sup>. Спустя три с половиной года римский князь внезапно «разорвет свой договор с еврейским народом», поскольку «по своей природе человек греха будет ярим антисемитом». Затем «он фактически займет место в храме Божьем и потребует, чтобы ему поклонялись и воздавали почести, как Самому Богу»<sup>37</sup>. На следующие три с половиной года этот римский антихрист принесет опустошение и трудные времена для еврейского народа «до конца» (Дан.9:26). Это будет «бедственное время для Иакова» (Иер.30:7). Христос также указывал на этот период в истории Израиля, когда предостерегал евреев о наступлении «мерзости запустения» и «великой скорби» в Мф.24:15-21. Логика Макклейна такова:

«Поскольку то, что Иерусалим был разрушен в 70 г. по Р. Хр. римлянами, является ныне фактом истории... из этого следует, что "вождь, который придет"... есть некий великий князь, который восстанет из Римской империи»<sup>38</sup>.

Такое истолкование страдает тремя изначальными изъянами, которые критикует Дж. Бартон Пейн:

1. Оно нарушает связность 70 недель, предполагая наличие интервала перед последней частью.
2. Оно исходит из предположения о беспрецедентном заключении завета антихристом.
3. Оно превращает римского вождя прошлого в будущего представителя дьявола»<sup>39</sup>.

В то время как Даниил излагает одно пророчество о пришествии разрушителя Иерусалима, диспенсационализм расчленяет это пророческое утверждение на два разных пророчества: одно — о римском народе в 70 г. по Р. Хр. и другое — об антихристе последнего времени — «правителе», «владыке». Однако совершенно очевидно, что «народ» и «правитель» связаны между собой, как войско и его полководец. Это очевидно из простой буквальная экзегезы. Перепрыгивание от римского войска 70 г. по Р. Хр. к антихристу последнего времени из других библейских (217) пророчеств представляет собой уже не буквальную экзегезу, но искусственную догматическую экзегезу. На такое диспенсациональное расчленение Дан. 9:26 отвечает Е. Дж. Янг:

«Основное внимание в ст. 26 уделено не вождю народа, но народу, который принадлежит вождю... Иными словами, он должен быть современником этих людей и жить тогда же, когда и они... Народ, разрушивший город, и вождь, который должен прийти... современники. А иначе этот язык не имеет смысла... Поэтому от той точки зрения, согласно которой будущий римский вождь должен заключить завет с еврейским народом, следует отказаться»<sup>40</sup>.

Ясно, что Дан.9:26 буквально исполнился в истории Израиля: обрел свое буквальное исполнение в крещении Христа (Его помазании) и искупляющей смерти (согласно тексту оригинала Он был «отсечен» — прим. ред.), а также в последующем разрушении Иерусалима и святилища римским войском под предводительством Тита, в 70 г. по Р. Хр. Это проклятие было следствием отказа Израиля от исполнения Мессией шести целей пророчества о семидесяти седмицах. Последняя фраза Дан.9:27 (в переводе с английской Библии NASB):

«И на крыле мерзостей [придет] тот, кто творит опустошение, даже до полного разрушения, тот, кому повелено, изольется на опустошителя».

Этот суд «полного разрушения» Божественным повелением на опустошителя Иерусалима представляется параллелью более ранним описаниям обрушившихся по Божьему повелению судов на Ассирию и Вавилон (см. Ис.10:22-25; 28:21-22). В Дан.9:27 Бог повелел (определил) войны и разрушения «до конца» для Иерусалима после того, как Израиль отверг Мессию. Далее Бог определил, что полное уничтожение изольется на самого опустошителя (Дан.9:27). Эта последняя фраза представляется очевидной ссылкой на окончательный Судный день — то, что Новый Завет в основном называет Вторым пришествием Христа. Если же кто-то предпочитает перевод короля Иакова, где слова «на того, кто творит опустошение» переведены как «на опустошенное», то суть суда Божьего лишь подчеркивает неизменный характер проклятия Божьего на храм и на Иерусалим<sup>41</sup>. Мессианское пророчество Дан.9 возложило на (218) Израиль последнее испытание: либо остаться теократией Божьей, приняв Христа как своего Мессию, либо быть судимым Самим Христом.

1. A. J. McClain, Daniel's Prophecy of the 70 Weeks (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1940), p. 9.
2. E. J. Young, The Prophecy of Daniel: A Commentary (Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1949), p. 191.
3. Sanhedrin 97b (Soncino ed.), p. 659.
4. См. G. R. BeasleyMurray, The New International Dictionary of New Testament Theology, ed. C. Brown (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1976), vol. 1, pp. 74, 75; F. F. Bruce, Israel and the Nations (Exeter, England: Paternoster Press, 1973), p. 224, где автор упоминает «римский обычай жертвоприношений согласно своим мерилам».
5. L. F. Hartman. The Book of Daniel, The Anchor Bible, vol. 23 (Garden City, N. Y.: Doubleday, 1978), p. 252.

6. Joyce G. Baldwin, *Daniel: An Introduction and Commentary* (Downers Grove, 111., InterVarsity Press, 1978), p. 171; см. также с. 174; Ср. G. McCready Price, *The Greatest of the Prophets* (Mountain View, Calif.: Pacific Press, 1955), p. 244, где имеется ссылка на Мф. 22:7.
7. G. F. Hasel, «The Seventy Weeks of Daniel 9:24-27», *Insert D, Ministry*, May 1976, p. 5. Этот вывод поддерживают два контекстуальных наблюдения: 1) Даниил размышлял о времени исключительно в годах (9:2); 2) в 10:2 Даниил добавляет к выражению «три седмицы» слово «дней» (в еврейском оригинале,) для того чтобы обозначить эти три седмицы как обычные недели, явно противопоставляя их семи намгодам гл. 9й.
8. Young, *The Prophecy of Daniel*, p. 216.
9. Philip Mauro, *The Seventy Weeks and the Great Tribulation* (Boston: Hamilton Bros., 1923), p. 95. Он ссылается на предсказание о 430 годах для Израиля, содержащееся в Быт.15:13 и Гал.3:17; на семь лет изобилия и семь лет голода для Египта в Быт. 45:6; на сорок лет для Израиля в Чис.14:34 и на воскресение Иисуса через три дня.
10. J. F. Walvoord, *The Return of the Lord* (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1971), p. 77.
11. E. W. Hengstenberg, *Christology of the Old Testament* (Grand Rapids, Mich.: Kregel, 1956), vol. 3, p. 143.
12. J. F. Walvoord, *The Rapture Question* (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1957), p. 24. **(219)**
13. McClain, *Daniel's Prophecy of the 70 Weeks*, p. 33.
14. Walvoord, *The Rapture Question*, p. 25.
15. Герменевтическая значимость литературной структуры с ее поэтическими формами и хиазмом в Дан. 9:24—27 хорошо освещена в трех важных исследованиях: J. Doukhan, «The Seventy Weeks of Daniel 9: An Exegetical Study», *AUSS* 17:1 (Spring 1979): 1-22; W. H. Shea, «Poetic Relations of Time Periods in Daniel 9:25», *AUSS* 18:1 (Spring 1980):59-63; J. B. Payne, «The Goal of Daniel's Seventy Weeks», *JETS* 21:2 (June 1978):97—115.
16. Payne, «The Goal of Daniel's Seventy Weeks», p. 109.
17. McClain, *Daniel's Prophecy of the 70 Weeks*, p. 35.
18. Payne, «The Goal of Daniel's Seventy Weeks», p. 109.
19. Там же. См. особ. Doukhan, «The Seventy Weeks of Daniel 9», pp. 12-14.
20. См. Shea, «Poetic Relations of Time Periods in Daniel 9:25», pp. 59-63.
21. McClain, *Daniel's Prophecy of the 70 Weeks*, p. 35.
22. См. Doukhan, «The Seventy Weeks of Daniel 9», pp. 1-12.
23. Young, *The Prophecy of Daniel*, p. 221.
24. Baldwin, *Daniel: An Introduction and Commentary*, p. 177.
25. McClain, *Daniel's Prophecy of the 70 Weeks*, p. 39.
26. Там же, с. 40.
27. См. БК АСД, т. 5, «Хронология Евангелия от Иоанна», с. 192-193, 229-231; Payne, *Encyclopedia of Biblical Prophecy*, p. 387.
28. McClain, *Daniel's Prophecy of the 70 Weeks*, p. 52.
29. См. Payne, «The Goal of Daniel's Seventy Weeks», p. 109; также его *Encyclopedia of Biblical Prophecy*, p. 388.
30. Hasel, «The Seventy Weeks of Daniel 9:24-27», p. 17.
31. McClain, *Daniel's Prophecy of the 70 Weeks*, p. 52.
32. Там же, с. 26. Эта дата выведена путем сложного перевода лунных лет в солнечные годы, что отрицается другими авторами диспенсационалистами как некорректный в деталях подсчет. См. Hasel, «The Seventy Weeks of Daniel 9:24-27».
33. Payne, «The Goal of Daniel's Seventy Weeks», p. 101. Пейн считает 69 недель или 483 года от повеления Артаксеркса Ездру в 458 г. до Р. Хр. до крещения Христа осенью 26 г. по Р. Хр. Адвентисты седьмого дня предпочитают даты от 457 г. до Р. Хр. до 27 г. по Р. Хр., считая такую датировку более точной; см. Hasel, «The Seventy Weeks of Daniel 9:24-27». **(220)**
34. Young, *The Prophecy of Daniel*, p. 221.
35. Doukhan, «The Seventy Weeks of Daniel 9», pp. 1-22; Shea, «Poetic Relations of Time Periods in Daniel 9:25», pp. 59-63.
36. «Новая толковая Библия Скофилда», с. 913; McClain, *Daniel's Prophecy of the 70 Weeks*, pp. 53, 58; *Pentecost, Things to Come*, p. 172.

37. McClain, Daniel's Prophecy of the 70 Weeks, p. 61.

38. Там же, с. 50.

39. Payne, Encyclopedia of Biblical Prophecy, pp. 388, 389. Более детальное обсуждение этого вопроса см. в Р. Мауро, The Seventy Weeks and the Great Tribulation, pp. 92-94.

40. Young, The Prophecy of Daniel, pp. 211-212; Мауро, The Seventy Weeks and the Great Tribulation, p. 78. У. Г. Шей (Андрюсский университет) в своей неопубликованной работе предлагает возможный вариант экзегезы, полагая, что фраза «народ вождя, который придет» в Дан.9:26 относится к самому еврейскому народу, поскольку он сам навлек на себя разрушение Иерусалима, отвергнув Христа как своего Спасителя.

41. Е. Дж. Янг и Дж. Б. Пейн предпочитают перевод короля Иакова для Дан.9:27.

## Глава 12. Предсказанные скорбь и упование для Церкви

Новый Завет наставляет, что Церковь, несмотря на ожидающиеся отступничество и скорбь, должна в блаженном уповании ожидать Второго пришествия Христа. Он вернется с небес в Божественной славе, чтобы воскресить умерших в Господе, спасти живущих праведников и уничтожить угнетателя-антихриста:

«Так и Христос... во второй раз явится не для очищения греха, а для ожидающих Его во спасение» (Евр.9:28).

«Потому что Сам Господь при возвещении, при гласе Архангела и трубе Божией, сойдет с неба, и мёртвые во Христе воскреснут прежде; потом мы, оставшиеся в живых, вместе с ними восхищены будем на облаках в сретение Господу на воздухе, и так всегда с Господом будем» (1Фес.4:16-17).

«Ибо праведно пред Богом — оскорбляющим вас воздать скорбью, а вам, оскорбляемым, отрадою вместе с нами, в явление Господа Иисуса с неба, с Ангелами силы Его» (2Фес.1:6-7).

«И тогда откроется беззаконник, которого Господь Иисус убьет духом уст Своих и истребит явлением пришествия (парусия) Своего» (2Фес.2:8).

«Говорю вам тайну: не все мы умрем, но все изменимся вдруг, во мгновение ока, при последней трубе; ибо вострубит, и мертвые воскреснут нетленными, а мы изменимся... тогда сбудется слово написанное: "поглощена смерть победою"» (1Кор.15:51-54).

Согласно эсхатологии диспенсационализма, Второе пришествие Христа следует разделить на два события: тайное восхищение Церкви, которое может произойти в любой момент, а спустя семь лет за ним следует славное Второе пришествие Христа для уничтожения антихриста. В (222) течение этих промежуточных семи лет будет время великой скорби для еврейского народа как нации. При восхищении, которое предшествует испытаниям, Христос является лишь для святых (см. Ин.14:3); во время же славного пришествия (парусия), или явления (эпифанейя), Христос приходит со святыми (см. 1Фес.3:13). Таков вкратце ход событий согласно взглядам тех диспенсационалистов, которые верят в тайное восхищение до наступления времени скорби.

Если такая схема основывается не на ответственной библейской экзегезе, но искусственно наложена на Священное Писание применением предвзятой доктрины о разделении Израиля и Церкви, то посредством тщательного сопоставления Писания с Писанием следует установить, в чем же заключается истинное блаженное упование для народа Христова и каково его отношение к последнему испытанию. Как только на основе исследования Писания выясняется, что «восхищение» и «славное явление» — не два отдельных события, но одно славное пришествие, можно считать доказанным, что доктрина о грядущем, предшествующем скорби восхищении является несостоятельным взглядом и ложным упованием.

### Благословенное упование для Церкви

Для описания Второго пришествия Христа Новый Завет использует три греческих термина: парусия (приход), апокалюпсис (откровение) и эпифанейя (явление).

Парусия Христа описывается в 1Фес.3:13; 4:15-17; 2Фес.2:8 и в Мф.24:27. Сопоставление этих текстов проясняет один момент: парусия Христа приведет не только к восхищению Церкви и воскресению умерших праведников, но также и к уничтожению антихриста, беззаконника. Во 2Фес.2:8 Павел говорит о «явлении пришествия Его» (буквально: эпифанейя Его парусия), указывая, таким образом, на парусия как на драматическое и славное событие. Для апостола это славное появление Христа является благословенным упованием для Церкви: «Ожидая блаженного упования и явления [эпифанейя] славы великого Бога и (223) Спасителя нашего Иисуса Христа» (Тит. 2:13). Христос даже уподобил Свою парусия вспышке молнии с востока до запада, вновь подчеркивая, что это будет видимое событие, свидетелем которого станут все люди (см. Мф.24:27).

Нигде в Новом Завете нет хоть какого-либо упоминания о тайном, невидимом и моментальном восхищении Церкви. Наоборот, 1Фес.4:15-17 говорит о прямо противоположном: «возвещение», «глас Архангела», «труба Божия», «мертвые во Христе воскреснут» (курсив мой). Живущие святые будут восхищены вместе с воскресенными святыми для того, чтобы встретить Господа в воздухе. Нет ни одного слова о таинственности, о невидимости или о мгновенности восхищения. В 1Кор.15 Павел раскрывает тайну о том, что Церковь

«изменится» от смертности к бессмертию «вдруг, во мгновение ока, при последней трубе» (ст. 52). Согласно Павлу, именно это преобразование будет моментальным, но отнюдь не восхищение с земли на воздух или на небеса. Парусия Христа будет наиболее драматичным и потрясающим событием в человеческой истории— спасение для всех святых, одновременно с которым свершается суд над нераскаявшимся миром и над антихристом, и произойдет оно при последней трубе в назначенное Самим Богом время (см. ст. 51-55; Деян.1:6-7).

Уничтожение нечестивых преследователей Церкви Христовой также произойдет во время апокалипсис, или откровения Иисуса Христа во славе (см. 2Фес.1:6-7). Именно во время этого откровения, или явления, Церковь обретет освобождение или упокоение от гонений, но никак не во время некоего «тайного восхищения» за семь лет до славного пришествия Христа «с небес в сияющем пламени и с могущественными ангелами Своими» (ст. 7; пер. с английской Библии — прим. пер.).

Павел наставляет верующих Коринфа с нетерпением «ожидать явления [апокалипсис] Господа нашего Иисуса Христа» (1Кор.1:7). Это делает апокалипсис, или откровение, блаженным упованием для Церкви. Это событие произойдет в «день Господа нашего Иисуса Христа» (ст. 8). Кроме того, Петр называет упованием Церкви на спасение не восхищение, но явление славы Иисуса Христа (224) (см. 1Петр.1:7,13; 4:13). Поэтому мы приходим к выводу, что Новый Завет не делает различия между парусия, апокалипсис и епифанейя Иисуса Христа. Этими терминами обозначается одно и то же неразделимое пришествие Христа, предназначенное принести спасение и славное бессмертие всем верующим и суд их нечестивым гонителям.

Терминология Нового Завета никоим образом не поддерживает идею о двух пришествиях, о двух фазах явления Христа, разделенных семью годами гонений. Она свидетельствует лишь об одном явлении Христа во славе, чтобы спасти Церковь от антихриста в конце скорби<sup>1</sup>. Богодухно венное Слово говорит о том, что Он явится «во второй раз» (Евр.9:28), но не «еще два раза».

### **Предсказанное время скорби для Израиля и Церкви**

Каким образом, в таком случае, диспенсационалисты почерпнули идею «тайного восхищения» из Библии? В своей сути это — результат герменевтики предвзятого буквализма относительно «Израиля». Ч. Ч. Рири поясняет: «Различие между Израилем и Церковью ведет к убеждению в том, что Церковь будет взята от земли до начала тяжкого времени, которое в основном касается лишь Израиля»<sup>2</sup>.

Отвечая на вопрос о том, почему время скорби коснется лишь буквального Израиля, или евреев, а не Церковь, Дж. Ф. Валвоорд говорит, что великая скорбь — это «время приготовления к восстановлению Израиля (см. Втор.4:29-30; Иер.30:4-11)»<sup>3</sup>.

Но какова же природа этого подготовительного времени согласно Втор.4:29 и 30:1-10? Великая скорбь? Нет! Это время искания Яхве всем своим сердцем и нового послушания Его заповедям! Моисей сделал эту духовную подготовку обязательным условием возвращения в землю обетованную и восстановления теократии, когда Израиль пребывал в скорби рассеяния. Заверение, что Бог заботится о верном, духовном Остатке во время вавилонского плена, скорбное время для Иакова (см. Иер.30:7), не отрицает и не заслоняет выдвинутого Богом обязательного условия истинного покаяния до того, как этот верный Остаток (225) сможет вернуться в благословенную и благодатную землю (см. Втор.30:1-10). Более пристальный взгляд на главы 30 и 31 Книги Иеремии раскрывает хорошо известную антологию обетований восстановления для пребывающих в ассириовавилонском плену двенадцати колен. Эти тексты повествуют об обетовании нового завета — что Яхве дарует новый дух добровольного послушания сердцам покаявшихся Израиля и Иудеи (см. Иер.31:31-34,18-19; 30:9). Такова духовная природа подготовительного времени для пребывающего в вавилонском плену и скорби Израиля перед его восстановлением. Библия не предлагает никакой иной альтернативы для Израиля сегодня или в будущем. Эти условные обетования Божьи неизменны и необратимы для Израиля до времени последнего суда.

Почему же, в таком случае, некоторые ведущие диспенсационалисты полагают, что Церковь Христова не пройдет через последнюю скорбь, или гонения, которые обрушит на нее антихрист? Почему Церковь не нуждается в подобном подготовительном времени для своего прославления? Валвоорд утверждает: «Ни в одном из текстов Нового Завета, в которых речь идет о времени скорби, не упоминается

Церковь (Мф.24:15-31; 1Фес.1:9-10; 5:4-9; Откр.4-19)»<sup>4</sup>. Но все эти тексты, безусловно, адресованы Церкви Христовой! Почерпнутый из молчания аргумент не доказывает ничего. Совершенно уместно отвечает Р. Г. Гандри:

«Церковь как таковая не упоминается в Евангелиях от Марка, Луки, Иоанна, во Втором послании к Тимофею, Послании к Титу, в Первом и Втором посланиях Петра, в Первом и Втором посланиях Иоанна, а также в Послании Иуды, как она не упоминается и вплоть до 16-й главы Послания к Римлянам. Лишь в том случае, если мы заранее готовы объявить значительную часть Нового Завета не имеющей отношения к Церкви, упоминание термина «Церковь» или отсутствие такового могут служить критерием для определения применимости текста к святым нынешнего времени»<sup>5</sup>.

Более того, Откровение Иоанна показывает, что будет бесчисленное множество верующих в Господа Иисуса Христа, «которые пришли от великой скорби; они омыли одежды свои и убелили одежды свои кровию Агнца» (226) (Откр.7:14). Эти «святые скорби» жестоко страдали ради Христа (см. Откр.7:16-17). Можем ли мы полагать, что эти христиане принадлежат исключительно к евреям, если Иоанн не делает различия между святыми скорби и христианами? Он даже однозначно говорит о том, что эти победоносные верующие пришли «из всех племен и колен, и народов и языков» (Откр.7:9). Эта «великая скорбь» относится не к тому гневу возмездия, который Бог обрушит на нераскаяв шихся, но к жестоким преследованиям святых со стороны антихриста и лжепророка, короче говоря, к гневу сатаны (см. Откр.12:17; 13:15-17; 14:12).

Иисус заранее предупреждал Своих последователей о том, что ради Него им придется пройти через тяжкие времена и скорбь, а может быть, даже и погибнуть от рук религиозных фанатиков (см. Ин.16:2,33). Церкви Смирны вознесенный Христос послал следующее утешение: «Не бойся ничего, что тебе надобно будет претерпеть. Вот, диявол будет ввергать из среды вас в темницу, чтоб искусить вас, и будете иметь скорбь дней десять. Будь верен до смерти, и дам тебе венец жизни» (Откр.2:10; ср. Откр.1:9; Деян.14:22; Рим.5:3).

Чтобы уйти от естественного и обычного истолкования святых как Церкви Христовой в Откр.6-20, обращенные к Иоанну слова с небес в Откр.4:1: «Взойди сюда, и покажу тебе, чему надлежит быть после сего» истолковываются как поучение о восхождении Церкви с земли на небеса. Но подобная насильственная экзегеза отвергается даже некоторыми авторамидиспенсационалистами, например Р. Г. Гандри. Он утверждает, что, согласно требованиям буквальной экзегезы, эти слова должны быть отнесены к самому Иоанну Богослову и что выражение «после сего» (мета таута) относится к последовательности личных переживаний Иоанна, получающего новое видение. После видения, данного ему на земле, Иоанн призывается взглянуть на новое видение на небесах. Здесь нет никакого намека на смену времен или фаз исполнения этих видений<sup>6</sup>.

Мы заключаем поэтому, что Церковь Христова пройдет через великую скорбь, но одержит победу и выстоит против последнего великого преследования антихриста (227) (см. 1Фес.3:3; 1Ин.2:18; 4:3; Мф.16:18). Павел пишет, что Церкви суждены эти испытания (см. 1Фес.3:3). Но он добавляет: «Бог определил нас не на гнев, но к получению спасения чрез Господа нашего Иисуса Христа» (1Фес.5:9). Соответственно следует проводить различие между скорбью преследования со стороны антихриста и гневом Божьего возмездия, назначенным для нераскаявшегося мира.

Во время семи апокалиптических бедствий Откр. 16 Церковь на земле получает от Христа обетование Божественной защиты, подобно тому как древний Израиль находился под Божьей защитой, когда Он поразил Египет десятью язвами (см. Откр.3:10-11; 14:20; 16:15; Исх.11:7). Церковь Христова во время окончательного испытания будет страдать от гонений со стороны антихриста — «Вавилона», но не от Божественного гнева. Этот гнев будет обрушен с небес на нечестивый Вавилон во время окончательного кризиса, однако народ Божий будет защищен и спасен славным Вторым пришествием Христа (см. Откр.16; 18:4; 19:11-21). Апокалипсис не содержит какого бы то ни было упоминания о восхождении Церкви, предшествующем великой скорби, но говорит лишь о грядущем после скорби Втором пришествии Христа. Этот вывод в других апокалиптических текстах Нового Завета подтверждается Христом и Павлом. Они излагают совершенно определенный порядок событий: первоначально великая скорбь для Церкви, за которой следует ее спасение во время славного явления Христова. Новый Завет не учит предшествующему скорби парусия, или тайному

восхищению Церкви (ни прямо, ни косвенно). Эта точка зрения основывается на предвзятой доктрине о существующем различии между израильтянами и христианами. Затем это разделение искусственно переносится на библейские тексты для подтверждения такой доктрины.

Между ветхо и новозаветными народами правомочно проводить разграничение лишь в том случае, если Библия говорит о различии между Яхве и Христом, между Искупителем Израиля и Искупителем Церкви. Однако Христос подчеркивал, что Он Пастырь и того, и другого стада, что Он пришел для того, чтобы собрать и евреев, и (228) язычников в единое стадо с одной судьбой — Новым Иерусалимом (см. Ин.10:14-16; Откр.21).

### **Обетование защиты во время гонений, данное Христом**

Никогда не обещал Христос Своей Церкви восхищения из этого мира до великой скорби. Напротив, в обращенной к Отцу молитве Он сказал: «Не молю, чтобы Ты взял их [Его учеников и верующих] из мира, но чтобы сохранил их от зла» (Ин.17:15). Разница между восхищением «из мира» и защитой в мире «от зла» очевидна. Христос явно отрицает какоелибо восхищение, будь то тайное или явное, которое удалило бы Его Церковь от земли, одновременно предоставив миру, населенному одними лишь нечестивцами, продолжать существование. Он просит о другом: чтобы Бог «сохранил их (*терейн ек*—«охранять», «уберегать от») от зла». Иисус объясняет нужду в защитной силе Божьей: «Я уже не в мире, но они в мире, а Я к Тебе иду. Отче Святыи! соблюди их во имя Твое» (ст. 11). Сохраняющая или защищающая сила Божья необходима, поскольку Церковь существует там, где господствует зло. В Откр.3:10 Христос обещает Филадельфийской церкви: «И как ты сохранил слово терпения Моего, то и Я сохраню тебя от години искушения, которая придет на всю вселенную, чтоб испытать живущих на земле» (английский текст звучит так: «И как ты хранил Мое повеление перенести терпеливо, так и Я сохраню тебя от години испытания, которая... — прим. пер.).

Р. Г. Гандри доходчиво комментирует эти тексты из Евангелия от Иоанна и Откровения: «Из этих текстов совершенно очевидно следует, что если бы они [Церковь] пребывали с Господом, удалившись от мира, не было бы никакой необходимости оберегать их. И точно так же, если бы година испытаний не относилась также и к Церкви, не было бы нужды хранить ее»<sup>7</sup>.

Дж. Ф. Валвоорд не согласен. Он возражает: «В греческом оригинале смысл *терейн ек* — «хранить от», но не «хранить в», и это означает, что Филадельфийской церкви было обещано избавление до наступления часа испытаний»<sup>8</sup>. Такая аргументация на основании обращения к (229) греческому оригиналу, однако, опровергается использованием этого же греческого глагола Иисусом в Ин.17:15, где Он явно противопоставляет это выражение («сохранить от») идее удаления Церкви из мира. Вместо этого Христос обещает защиту, результатом которой будет победоносное избавление посредством спасающей силы Божьей. Говоря о великом, бесчисленном множестве собравшихся перед престолом Божьим, один из старцев, обращаясь к Иоанну, заявляет: «Это те, которые пришли от великой скорби» (Откр.7:14). Основной акцент делается не на периоде скорби, но на победоносном избавлении святых из нее.

Сказать, подобно Валвоорду, что обетование Христово в Откр.3:10 указывает на восхищение Церкви до наступления времени или часа скорби, означает сместить центр высказывания Христа с опыта Церкви во время этого периода на испытание как таковое. Но подобное рационалистическое разграничение упускает смысл идиомы, в которой «час» относится не просто к периоду времени, но к известному опыту или испытанию (см. Ин.2:4; 7:30; 8:20; 12:23,27; 13:1)<sup>9</sup>.

Христос обещает сохранить Филадельфийскую церковь от эсхатологического часа испытаний. Если это указывает на предшествующее скорби восхищение Церкви из мира, то почему же подобное обетование Божье, данное пребывающему в вавилонском плену Израилю древности, не означает избавление от вавилонского плена восхищением до начала скорби? «Это — бедственное время для Иакова, но он будет спасен от него» (Иер. 30:7). Этот текст обещает лишь избавление от скорбного для Иакова времени, после того как Израиль пройдет плен. Равным же образом Откр.3:10 говорит не о предшествующем скорби восхищении Филадельфийской церкви, но обещает ей Божественную защиту в период испытания скорбью и гонениями.



## Парусия Христа после гонений в Мф. 24

Одним из столпов диспенсационализма является доктрина о внезапности тайного восхищения и пришествия Христа, «то есть это может произойти в любой день и в (230) любой момент»<sup>10</sup>. Гандрн объясняет это положение более пространно: «Общепринятый смысл внезапности заключается в том, что, насколько мы знаем, не будет никакого ранее предсказанного события, которое обязательно предшествовало бы пришествию Христову. Данная концепция включает в себя три основных элемента: внезапность, неожиданность или неспособность предвидеть это событие и вероятность его в любой момент»<sup>11</sup>.

Совершенно очевидно, что такая доктрина внезапности вступает в резкое противоречие с наставлениями следить за апокалиптическими знаменами, предвещающими приближение дня Господня. Валвоорд даже ставит нас перед дилеммой: либо нам следует ожидать предшествующего времени скорби пришествия Христа, либо «знамений». Он утверждает: «Увещевание ожидать "явления славы великого Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа" (Тит.2:13) утрачивает свою значимость в том случае, если вначале должна быть скорбь. В таком случае верующие должны ожидать знамений»<sup>12</sup>. Идея внезапности несовместима с верой в пришествие Христа после времени скорби.

Однако идея ожидания пришествия Господа в полной мере соответствует библейским наставлениям, призывающим наблюдать за назначенными знаменами. Лука, который писал для языческой Церкви, передает предсказание Иисуса о будущих событиях — от падения Иерусалима до Его возвращения, включая знамения на солнце, луне и звездах, равно как и в хаотическом состоянии и скорби во всем мире (см. Лк.21). Христос заключает: «Когда же начнет это сбываться, тогда восклонитесь и поднимите головы ваши, потому что приближается избавление ваше» (Лк.21:28). Христос наставляет Церковь, что она должна ожидать Его возвращения, следя за предсказанными знаменами и переживая время скорби. Эти знамения не согласуются с доктриной о внезапности Его пришествия, но стимулируют отношение ожидания парусия Христа после скорби.

Для многих будет сюрпризом сообщение о том, что, помимо стихов 40 и 41, диспенсационализм применяет весь пророческий монолог Иисуса в Мф.24 к национальному Израилю, но не к христианской Церкви! Валвоорд (231) утверждает: «Верный Остаток периода скорби изображается как израильтяне, но не как члены Церкви»<sup>13</sup>. Однако верующие во Христа израильтяне становятся частью Церкви посредством крещения во смерть Христа. Для того чтобы лишить этот довод силы, диспенсационализм просто объявляет, что вся эта глава относится лишь к евреям. В таком случае, согласно данной точке зрения, «сие Евангелие Царствия» (ст. 14) относится к восстановлению национального царства Давидова; гонения же на святых (см. ст. 15-22) относятся к одним лишь еврейским верующим. Соответственно восхищение избранных во время парусия Христа (ст. 31) относится к одним лишь верующим израильтянам. Однако контекст Мф. 24 ясно указывает на то, что Христос адресовал Свое пророческое обращение к Его апостолам, которые, безусловно, выступают представителями Его Церкви, но не национального Израиля. Соответственно все пророческое откровение Мф. 24 относится к Церкви, а предсказанные святые, подвергающиеся гонениям, принадлежат к Церкви, первыми свидетелями которой были апостолы. Это подтверждается также тем, что как Марк, так и Лука повторяют обращение Христа для языческой Церкви (Мк.13; Лк.21). «Евангелие Царствия» — совершенно то же, что и Евангелие Павла, проповедованное как язычникам, так и евреям (си. Деян.20:25; 28:23,31; Кол.1:13).

Представленная в Мф. 24 пророческая картина событий будущего не содержит предшествующего восхищения Церкви. Напротив, собиране избранных ангелами Божьими во время парусия Христа при звуке трубы (ст. 31) совершенно определенно является восхищением Церкви и происходит после скорби. Текст: «И пошлет Ангелов Своих с трубою громогласною, и соберут избранных Его» относится к христианам как еврейского, так и языческого происхождения в евангельской Церкви, которые будут собраны во время пришествия Христова после предшествовавших ему гонений (Мф.24:31; ср. Лк.21:28). Общий термин «избранные» не ограничивается одними лишь евреями (см. 1Петр.1:1; 2:9). Примечательно то, что, стремясь применить Мф.24 исключительно к национальному Израилю, диспенсационализм в то же время выделяет стихи 40 и (232) 41 как относящиеся к восхищению Церкви. Однако, если воспринимать использованное в этих стихах выражение «один беретя» как относящееся к восхищению Церкви (что с точки зрения лингвистики подтверждается и Ин.14:1-3, где использован тот же глагол параламбанейн, что и в Мф.24:40), это восхищение описывается как

связанное с восхищением избранных (см. ст. 31). Иными словами, оно относится к пришествию Христа после времени скорби. Поэтому мы присоединяемся к выводу Г. Е. Лэдда: «Восхищение Церкви до времени скорби есть одно лишь предположение. Проповедь, сказанная на Масличной горе, не содержит поучения об этом событии»<sup>14</sup>.

### Как истолковывает Христос предсказанную в Дан. 9 «мерзость запустения»?

Действительно ли слова Христа в Мф.24:15-30 предсказывают религиозные преследования евреев в современном государстве Израиль, которые обрушатся спустя семь лет после восхищения Церкви с земли на небеса? Диспенсационалисты говорят, что это так, ссылаясь на то, что Спаситель упоминает «мерзость запустения» и «великую скорбь»<sup>15</sup>. Согласно А. Дж. Макклейну, Христос отнес «мерзость запустения» (из Дан.9:27) в будущее, к концу времени, «непосредственно перед Вторым Его пришествием во славе» (см. Мф.24:29-30)<sup>16</sup>. Дж. Ф. Валвоорд соглашается, что в Мф.24:15-22 Иисус «подразумевал предсказание о кульминации семидесятой седмины Израиля или семидесяти седмин лет, предсказанных в Дан. 9:27»<sup>17</sup>. В примечании к Мф.24:15-20 «Новая толковая Библия Скофилда» говорит о «будущем кризисе Иерусалима после явления "мерзости"»<sup>18</sup>.

Действительно ли слова Иисуса в Мф.24 относятся к будущим преследованиям евреев после восхищения Церкви на небеса? Можно ли подтвердить такую позицию объективной экзегезой? Диспенсациональная экзегеза Мф.24 представляет собой яркий пример догматического футуризма, который отвергает взаимодополняющую функцию синоптических Евангелий — от Матфея, Марка и Луки. Проповедь Иисуса о заключительных событиях истории (233) записана во всех трех синоптических Евангелиях, и поэтому исследование ее должно проводиться в свете всех трех источников.

Диспенсационалисты, однако, исключают Евангелие от Луки из своего истолкования сказанной на Масличной горе проповеди Христа, поскольку рассказ Луки не благоприятствует их экзегезе «мерзости запустения». Многие исследователи полагают, что повествование Луки представляет собой более полный, с исторической точки зрения, рассказ, чем любое из первых двух Евангелий. Лука занимает первое место как по объему, так и по полноте своего изложения.

«Новая толковая Библия Скофилда» доходит даже до заявления о том, что слова Иисуса в Лк. 21:20—24 — вне всякого сомнения, параллельные Мф.24:15-22 — предсказывают прямо противоположное тому, о чем Он говорит в рассказе Матфея!

«Текст в Евангелии от Луки совершенно определенно относится к тому разрушению Иерусалима, которое произвел Тит в 70 г. по Р. Хр.; текст же в Евангелии от Матфея намекает на будущий кризис в Иерусалиме после явления "мерзости"... В первом случае Иерусалим был разрушен»<sup>19</sup>.

Подобный дуализм есть результат экзегезы, разрушающей органичное единство синоптических Евангелий ради утверждения догматической концепции. Р. Г. Гандри признает безответственность истолкования Мф.24 как относящегося к евреям, но не к Церкви. Столь же безответственно, с его точки зрения, относить Мф.24 к будущему, относящемуся ко времени после восхищения Церкви с земли<sup>20</sup>. Он говорит: «Проповедь на Масличной горе передана в значительной мере так же в повествовании Марка и в несколько иной форме в повествовании Луки. Соответственно, она может относиться к Церкви, упоминающейся в этих Евангелиях»<sup>21</sup>. Более того, Христос адресовал Свою проповедь апостолам, олицетворявшим, безусловно, не еврейскую нацию, но Церковь.

Все три автора синоптических Евангелий передают предостережение Христа о том, что перед появлением мерзости в Иерусалиме христианам Палестины предстоит (234) пережить испытания лжехристами, войнами и слухами о войнах, пережить голод и землетрясения (см. Мф.24:4-8; Мк.13:5-8; Лк.21:8-11). Эти предсказания стали исторической реальностью в период между 35м и 55 гг. по Р. Хр.<sup>22</sup> Христос, однако, подчеркивал: «Все же это начало болезней» (Мф.24:8; ср. Мк.13:8). (В других переводах: «Все это начало родовых болей». — Прим. пер.)

Далее Христос упоминает второй тип испытания: преследования со стороны как евреев, так и язычников, предательство родственников и всеобщая ненависть за имя Его (см. Мф.24:9-14; Мк.13:9-13; Лк.21:12-19). Боу

Рейке подробно останавливается на исполнении всего этого перед разрушением Иерусалима в 70 г. по Р. Хр. и говорит следующее: «Ситуация, предсказанная в Евангелии от Матфея, соответствует тому, что мы знаем о положении христианства в Палестине в период между 50м и 64 гг. по Р. Хр.»<sup>23</sup> И среди всех этих гонений Павел утверждал, что Евангелие «возвещено всей твари поднебесной» (Кол.1:23). Все это позволяет нам сделать вывод о том, что Мф.24:1-14 и параллельные ему места в Мк.13:1-13 и Лк.21:5-19 исполнились буквально в период между смертью Христа и разрушением Иерусалима<sup>24</sup>.

Какую же, в таком случае, цель преследовал Христос, приводя все эти знамения как «начало родовых болей»? Он желал предостеречь Своих учеников от лжепророков, которые будут заявлять: «Время близко» (Лк.21:8). Он предупреждал Своих учеников, что в действительности Его Второе пришествие произойдет не скоро: «Конец не придет тотчас» (Лк.21:9; пер. с английской Библии — прим. пер.). Когда римские легионы осадили Иерусалим, евреи зелоты черпали силы из предсказаний об апокалиптическом избавлении, ожесточая свое сопротивление в ложной надежде на то, что Бог сверхъестественным образом спасет город, как Он уже сделал это во время царя Езекии (701 г. до Р. Хр.)<sup>25</sup>. В противовес этим лжепророкам Христос призывал учеников не ждать Его славного возвращения во время разрушения Иерусалима. Увидев мерзость запустения в святом месте, они должны были воспринять это как сигнал к незамедлительному бегству из города и Иудеи. Им не (235) следовало рассчитывать на то, что Бог спасет Иерусалим, как это предвидели пророки Иоиль (см. гл. 3), Даниил (12:1) и Захария (см. гл. 12 и 14). И причина этого должна быть ясна: эти апокалиптические пророчества относились к верному остатку Израиля на горе Сион. Но на сей раз верным остатком было мессианское стадо, которое было вызвано из обреченного города. Иерусалиму предстояло разрушение согласно пророчеству из Дан.9:26-27, поскольку город отверг Мессию как своего Бога завета. В Мф.24 Иисус конкретно упоминает о предсказанном Даниилом разрушении Иерусалима:

«Итак, когда увидите мерзость запустения, реченную чрез пророка Даниила, стоящую на святом месте, — читающий да понимает, — тогда находящиеся в Иудее да бегут в горы... Молитесь, чтобы не случилось бегство ваше зимою, или в субботу; ибо тогда будет великая скорбь, какой не было от начала мира донныне, и не будет» (Мф.24:15-21).

Здесь нет никакого намека на избавление Иерусалима «Божественным вмешательством», как это предполагает «Новая толковая Библия Скофилда». Как раз наоборот: верный Остаток должен бежать из Иерусалима и Иудеи, когда они увидят, что мерзкий захватчик вторгается на землю Израиля. Почему бежать? Поскольку римский опустошитель выступает в роли исполнителя воли Божьей, обрушивая Его гнев на город и храм за то, что они отвергли Мессию и Его апостолов (см. Дан.9:26-27 и Лк.21:22).

Внимательное сравнение параллельных контекстов в синоптических Евангелиях подтверждает этот вывод вне всяких сомнений. Вот как излагает предостережения Иисуса Марк:

«Когда же увидите мерзость запустения, реченную пророком Даниилом, стоящую, где не должно, — читающий да понимает, — тогда находящиеся в Иудее да бегут в горы... Молитесь, чтобы не случилось бегство ваше зимою. Ибо в те дни будет такая скорбь, какой не было от начала творения, которое сотворил Бог, даже донныне, и не будет» (Мк.13:14-19).

Евангелие от Луки более полно объясняет для Феофила версию Марка о пророчестве Христа (1:3):

«Когда же увидите Иерусалим, окруженный войсками, тогда (236) знайте, что приблизилось запустение его: тогда находящиеся в Иудее да бегут в горы; и кто в городе, выходи из него; и кто в окрестностях, не входи в него, потому что это дни отмщения, да исполнится все написанное... ибо великое будет бедствие на земле и гнев на народ сей: и падут от острия меча, и отведутся в плен во все народы; и Иерусалим будет попираем язычниками, доколе не окончатся времена язычников» (Лк.21:20-24).

Представляется невозможным истолковать описание Луки как относящееся к чему-либо иному, кроме разрушения Иерусалима, которое вскоре — в 70 г. по Р. Хр. — стало исторической реальностью. Даже «Новая толковая Библия Скофилда», как мы видели, признает это. И тем не менее несомненно параллельные тексты в Мф.24:15 и далее и Мк.13:14 и далее (все три синоптических текста начинаются со слов: «Когда же увидите...») истолковываются диспенсационалистами как относящиеся к иной, будущей реальности, в которой

Церковь более уже не пребывает на земле. Действительно, «Новая толковая Библия Скофилда» обнаруживает упоминание двух различных осад Иерусалима в одних и тех же словах проповеди Христа, сказанной на Масличной горе!

«В этой проповеди Иисус подразумевал две осады Иерусалима. Одна из них исполнилась в 70 г. по Р. Хр., другой же еще предстоит исполниться в будущем, в конце века... Матфей (24:15-28) и Марк (13:14-26) говорят о последней осаде, когда город будет взят врагами, но спасен возвращением Господа на землю (Откр. 19:11-21; Зах. 14:2-4)»<sup>26</sup>.

Совершенно очевидно, что побудительным мотивом такой интерпретации слов Христа является не экзегеза, принимающая во внимание контекст синоптических Евангелий, но предубежденный футуризм, искусственно подгоняющий слова Христа под систему диспенсационализма. Согласно такому истолкованию, ни Марк, ни Матфей не писали о грядущем опустошении Иерусалима, которое и произошло в 70 г. по Р. Хр., а Лука ничего не писал о «последней» мерзости и скорби, которые прибережет антихрист для воссоединенных в «окончательном собирании» евреев. Отчего же, в таком случае, Лука, который в значительной мере повторяет повествование Марка, полностью (237) игнорирует подобные ужасные гонения на евреев будущего? Отчего он концентрируется исключительно на грядущем опустошении Иерусалима Титом и последовавшем за этим всемирном рассеянии евреев как на окончательном исполнении Божьего наказания для Иерусалима (см. Лк.21:22; ср. Втор.28:44-59; Дан.9:26-27)? Почему Христос в Своей проповеди на Масличной горе дает идентичные наставления относительно мерзости запустения Своим апостолам для Церкви? Римские войска, вторгающиеся на «святую землю», могла видеть вся Иудея (см. Мф.24:15-16; Мк.13:14). И Матфей, и Марк повествуют не просто о грядущей «мерзости», но о мерзости запустения. Лука поясняет своим читателям, в основном из язычников, что это ужасное запустение придет в Иерусалим вместе с разрушительными языческими полчищами (см. Лк.21:20).

Если три синоптических Евангелия описывают одно и то же событие, касающееся Иерусалима, — приближающееся запустение города и святилища, — тогда Христос поместил исполнение Дан.9:26-27 в 70 г. по Р. Хр., в период жизни Своего поколения (ср. Мф.24:34; 23:36; Лк.21:32,22). Эмоциональное заявление Луки о том, что разрушение Иерусалима (Титом в 70 г. по Р. Хр.) было «днями отмщения» во исполнение всего написанного (Лк.21:22), представляет собой окончательное подтверждение того, что «семидесятая седмина» Даниила полностью исполнилась Христовой миссией для Израиля и ужасным разрушением Иерусалима римлянами<sup>27</sup>.

Г. Г. Кохен утверждал, будто предсказанная «мерзость запустения» не исполнилась в 70 г. по Р. Хр.: поскольку «история не сообщает о каких бы то ни было акциях римского полководца Тита, которые можно было бы определить как "мерзость запустения" Мф.24:15 или 2Фес.2:3-4»<sup>28</sup>. Но Ф. Ф. Брюс сообщает, что

«... когда район храма был взят римлянами и само святилище все еще пылало, воины внесли в священные пределы штандарты своих легионов, установили их напротив восточных ворот и принесли им жертвы, прославляя при этом Тита как императора (победоносного военачальника)... Подобного рода жертвоприношения во дворе храма было величайшим оскорблением для Бога Израиля»<sup>29</sup>. (238)

Имея такое понимание, Спаситель подтверждает тот факт, что семьдесят седмин Даниила заканчиваются не пост церковным преследованием евреев в последние дни, но отвержением Христа и последствиями этого для Иерусалима<sup>30</sup>.

### **Ответ Павла на ожидания надвигающейся опасности**

Двойное подтверждение события восхищения Церкви после времени скорби можно обнаружить в словах Павла, описывающих парусия Христа как сопровождающееся «гласом Архангела и трубою Божией» (1Фес.4:16). Единственный архангел, упоминаемый в Библии по имени, — это архангел Михаил (см. Иуд.9). В Дан.12:1-2 он ассоциируется с воскресением святых после времени великой скорби, или последних гонений. Это свидетельство Ветхого Завета об избавлении и воскресении святых после времени скорби (ср. Ис.25:8; 26:14-21) производит столь сильное впечатление на Валвоорда, что он допускает то, «что воскресение ветхозаветных святых произойдет после скорби»<sup>31</sup>. Однако он полагает необходимым полностью отделить это

воскресение от преобразования и воскресения Церкви, поскольку «к святым Ветхого Завета никогда не применяется выражение "во Христе"»<sup>32</sup>.

Этот буквалистский аргумент, однако, несостоятелен, поскольку Павел адресует большинство своих посланий святым — типичное для Ветхого Завета описание народа завета Божьего (см. 1Петр.2:9), полагая при этом, что ветхозаветные святые веруют в Мессию, или Христа (см. 1Кор.10:1-4; ср. Евр.11:24-26). Обращенное к фессало никийцам преднамеренное утверждение Павла о том, что во время восхищения Церкви прозвучит голос архангела (защитника Израиля), представляет собой совершенно ясное подтверждение того, что воскресение как старозаветных, так и новозаветных святых произойдет одновременно, как единое воскресение (см. Ин.5:28-29). По мнению Валвоорда, этот аргумент «не представляет собой исчерпывающего доказательства». Но что же еще подразумевает Павел, говоря, что голос защитника Израиля, архангела, будет слышен при восхищении и воскресении Церкви (**239**) Христовой? Сказанные далее в 1Фес.4:16 слова Павла о том, что «труба Божия» прозвучит в это же время, дополнительно аргументируют эту мысль. Согласно предсказанию Исаии (Ис.27:13), «вострубит великая труба» при окончании плена, или скорби, Израиля, и «в тот день... вы, сыны Израиля, будете собраны один к другому» (ст. 12). Согласно Павлу, это пророчество найдет свое славное исполнение в драматическом событии пришествия Христа и восхищения Его Церкви.

Валвоорд также утверждает, будто 2Фес.2:1-12 не может служить «поддержкой такого взгляда, согласно которому пришествие Христа произойдет после времени скорби», поскольку Павел лишь «демонстрировал, что предсказанный день Господень все еще в будущем» и что христиане в Салониках не должны в тревоге думать, «будто нынешние гонения, которым они подвергаются, есть именно те гонения, которые ожидаются в этот период (день Господень)»<sup>33</sup>. Более пристальный анализ библейского текста и его контекста раскрывает, однако, куда более широкое его значение. Павел пишет в основном для того, чтобы исправить заблуждение (которое явно распространялось от его, Павла, имени), будто день Господень уже начался или, по крайней мере, столь близок, что может наступить в любой момент. Эта идея тревожила некоторых христиан, приводя к тому, что они бросали свои повседневные труды, становясь бременем для других (см. 2Фес.3:6-15). Павел исправляет этот обман о наступлении Дня Господня, или парусия в любой момент, напоминая Церкви о своих устных поучениях относительно тех пророчески значимых предшествующих знамениях, которые должны развиться в истории перед днем Господа (см. 2:3-5). Он ясно говорит о том, что при «пришествии Господа нашего Иисуса Христа» не только Церковь будет «собрана к Нему» (ст.1), но и беззаконник (антихрист) будет уничтожен «явлением пришествия Его» (ст.8). Совершенно очевидно, что это подразумевает пришествие Христа к Своей Церкви после времени скорби!

Этот вывод в полной мере согласуется с убедительными доводами против двухэтапного пришествия Христа, (**240**) которые обнаруживаются во 2Фес.1:5-10. И все же диспенсационализм учит, что Церковь будет тайно собрана Христом за семь лет до того, как антихрист подвергнется уничтожению ввиду парусия Христа. Разъясняющие слова Павла во 2Фес.2 полностью устраняют идею о каком бы то ни было тайном восхищении. Наше собрание ко Христу, говорит он, будет сопровождаться одновременным уничтожением гонителя антихриста.

Любопытно проследить, каким образом авторы диспенсационализма пытаются обойти достаточно ясное поучение Павла. Некоторые из них создают искусственное различие между «днем Христовым» (который они применяют к восхищению) и «днем Господним» (который, с их точки зрения, означает последующие гонения на Израиль и суд Божий). Но как гонения со стороны антихриста могут произойти в день Господень, если, согласно утверждению Павла, беззаконник проявит свое отступничество перед днем Господним?<sup>34</sup> «Да не обольстит вас никто и никак: ибо день тот не придет, доколе не придет прежде [протос] отступление [апостасия] и не откроется человек греха, сын погибели» (2Фес.2:3).

Всеми разделяется вывод о том, что этот человек греха есть антихрист, который принесет с собой великую скорбь для святых Божьих, приравняв себя Богу в храме Божьем (см. ст.4). Это отступничество имеет отношение не к одним лишь евреям, но жизненно актуально для христиан! Христиане должны узнать антихриста, поэтому ложная весть о близости парусия не должна смущать их. Тогда они смогут узреть заранее приближение этого дня и будут готовы для «дня Господня».

Совершенно очевидно, что из 1-го послания Павла фессалоникийцы ошибочно уяснили себе, что они будут восхищены до гонений (см. 1Фес.4:13-18). Гандри пишет: «Фессалоникийцы ошибочно заключили, будто пришествие Христа ожидается в ближайшем будущем, что привело к прекращению работы, фанатичному возбуждению и беспорядку»<sup>35</sup>. Ответ Павла во 2Фес.2 разъясняет ошибочность этой доктрины о непосредственной близости пришествия. Апокалиптические времена скорби должны **(241)** наступить первыми, до пришествия (парусия) и восхищения.

Другой попыткой избежать взгляда на пришествие Христа, которое произойдет после времени скорби, является искусственная экзегеза хе апостасия во 2Фес.2:3 как означающего не отступничество либо бунт антихриста, но понимаемого как уход или восхищение Церкви от земли до появления антихриста и начала его гонений. Здесь следует, однако, отметить тот простой факт, что термин апо стасия используется в Новом Завете и Септуагинте исключительно для обозначения религиозного отступничества, ухода от веры<sup>36</sup>. Он никогда не обозначает ухода Церкви с земли. Английские переводы Библии совершенно верно передают 2Фес.2:3 как «бунт». Определенный артикль the перед словом «rebellion» («бунт», «мятеж») указывает на то, что это хорошо известное отступничество, о котором Павел извещал фессалоникийцев ранее (см. ст. 5) и которое он более подробно объясняет в последующих стихах, особенно в ст. 4, 9 и 10. Апокалиптическое отступничество, говорит Павел, будет сознательным уходом от апостольской веры, бунтом против Бога, который возглавит антихрист. Это время великой скорби для верного народа Божьего. Павел призывает Церковь следить за этим развивающимся отступничеством, чтобы парусия, или день Господень, не застал бы Церковь как тать (см. 1Фес.5:1-6).

И наконец, некоторые диспенсационалисты полагают, что тем таинственным, Кто не допускает антихристу открыться (см. 2Фес.2:6), должно быть, является Святой Дух, действующий через Церковь. Поэтому слова «будет взят от среды удерживающий» (ст. 7) указывают на восхищение Церкви из мира до того, как антихрист принесет скорбь на землю. Но Р. Г. Гандри убедительно показал, что подобная диспенсациональная экзегеза не основана ни на ближайшем контексте, ни на Новом Завете в целом. Даже если Святой Дух был бы в конечном счете удален от нераскаяв шегося, нечестивого мира, это вовсе не было бы доказательством того, что Церковь Христова будет восхищена с земли на небеса «в регрессивном шаге к ветхозаветным принципам»<sup>37</sup>. **(242)**

И, безусловно, было бы, как говорит Дж. Уилмот, «фантастическим предположением», если бы мы, последовав за диспенсациональной эсхатологией, посчитали бы, что в отсутствие Святого Духа и Церкви и за «семь» лет правления антихриста «великое множество, которое никто не может перечесать», обратится ко Христу из всех народов! Эсхатология Павла в 1м и 2м Фес. относит как славное восхищение Церкви, так и одновременное с этим уничтожение антихриста к драматическому моменту парусия (см. 2Фес.2:1,8). Таково учение Павла о пришествии Христа после времени скорби и восхищении святых, которое основано на данном в Мф. 24 описании этого события<sup>38</sup>.

Если христиане доверяют учению о том, что они будут восхищены на небеса до начала преследований со стороны антихриста, каким же образом смогут они подготовиться к окончательному испытанию веры? Опасность такого взгляда заключается в том, что он вселяет в сердца народа Божьего ложную надежду и таким образом препятствует подготовке Церкви к ее окончательному кризису.

1. Для более детального изучения см. G. E. Ladd, *The Blessed Hope* (Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1960), chapter 3. Бого словдиспенсационалист Чарльз Ф. Бейкер в своей книге *A Dispensational Theology* (2е изд.) после анализа трех слов, означающих Второе пришествие, признает: «Мы должны заключить, что на основании одних лишь использованных слов невозможно установить различие между пришествием Христа во время восхищения и Его возвращением на землю» (с. 616).

2. Ryrie, *Dispensationalism Today*, p. 159; Walvoord, *The Rapture Question*, p. 192. «Лишь представление о пришествии Христа до наступления времени скорби проводит четкое разграничение между Израилем и Церковью и их разными задачами».

3. Walvoord, *The Rapture Question*, p. 193.

4. Там же.
5. R. H. Gundry, *The Church and the Tribulation* (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1973), p. 78.
6. См. там же, с. 64-66. **(243)**
7. Там же, с. 58.
8. Walvoord, *The Rapture Question*, p. 70.
9. Gundry, *The Church and the Tribulation*, p. 60.
10. Walvoord, *The Return of the Lord*, p. 80.
11. Gundry, *The Church and the Tribulation*, p. 29. См. главу 3 — «Ожидание и внезапность», дающую великолепный ответ диспенсациональной теории внезапности пришествия.
12. Walvoord, *The Rapture Question*, pp. 195-196.
13. Там же, с. 195.
14. Ladd, *The Blessed Hope*, p. 73.
15. Walvoord, *The Return of the Lord*, ch. 5.
16. McClain, *Daniel's Prophecy of the 70 Weeks*, p. 40.
17. Walvoord, *Israel in Prophecy*, p. 109.
18. «Новая толковая Библия Скофилда», с. 1034.
19. Там же.
20. Gundry, *The Church and the Tribulation*, глава 9 — «Нагорная проповедь».
21. Там же, с. 130.
22. Подробный доклад с историческими ссылками см. у В. Reicke, «Synoptic Prophecies on the Destruction of Jerusalem», *Studies in New Testament and Early Christian Literature*, ed. D. E. Aune (Leiden: E. J. Brill, 1972), pp. 121-134.
23. Там же, с. 133.
24. См. также БК АСД, т. 5, с. 497, 498 (ком. к Мф.24:2-14).
25. Иосиф Флавий в труде «Иудейские войны», т. VI, 5.2, сообщает о том, что «большое число лжепророков... объявляли [народу], что ему следует ожидать избавления от Бога». Это привело к избиению шести тысяч женщин и детей во дворе храма. Ср. StrackBillerbeck, *Kommentar zum NT*(МЯпсБеп: Beck, 1922) 4/2:1003.
26. «Новая толковая Библия Скофилда», с. 1114 (к Лк.21:20).
27. Иосиф Флавий пишет, что 1,1 миллиона евреев погибли и 97000 были проданы в рабство. Он делает вывод: «Соответственно, число погибших там превосходило все бедствия, которые навлекались на мир людьми или Богом» («Иудейские войны», VI, 9.4).
28. G. G. Cohen, «Is the Abomination of Desolation Past?» *Moody Monthly*, April 1975, pp. 31, 34.
29. Bruce, *Israel and the Nations*, pp. 31, 34.
30. Мой более детальный анализ Мк. 13 и Мф. 24 см. в журнале «Ministry» за март 1983 года. **(244)**
31. Walvoord, *The Rapture Question*, p. 154.
32. Там же.
33. Там же, с. 164-165.
34. R. H. Gundry, *The Church and the Tribulation*, pp. 96—99 убедительно показывает, что вариации «день Христа» и «день Господень» не несут в себе различий в смысловом значении. См., например, 1Кор.5:5.
35. Там же, с. 121.
36. E. I. Carver, *When Jesus Comes Again* (Phillipsburg, N. J.: Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1979), p. 271. Для более детального изучения см. Gundry, *The Church and the Tribulation*, pp. 114-118.
37. Gundry, *The Church and the Tribulation*, p. 128; подробное обсуждение см. на с. 122-128.
38. См. G. H. Waterman, «The Sources of Paul's Teaching on the Second Coming of Christ in 1 and 2 Thessalonians», *JETS* 18:2 (Spring 1975): 105-113. Он приходит к следующему выводу: «Источником наставления Павла были слова Иисуса, как они записаны Матфеем». **(245)**

## Выводы и заключение

Нашим фундаментальным исходным положением в настоящей работе является аксиома веры в то, что Библия есть свой собственный истолкователь через ближайший и более широкий контексты. В силу признания нами Иисуса Христа как истинного Истолкователя еврейской Библии мы присоединяемся к многовековой Церкви, исповедуя веру в то, что Новый Завет является наделенным богоданным авторитетом истолкованием и авторитетным применением Ветхого Завета. Согласно нашим выводам, Новый Завет учит исполнению мессианских пророчеств в жизни, смерти, воскресении и возвеличивании Иисуса Христа. В этой взаимосвязи между Ветхим и Новым Заветами поражает то, что даже история древнего Израиля рассматривается Новым Заветом в качестве типологического образа миссии Христовой (см. главу 5 этой книги). Сам Христос положил начало новой концепции, согласно которой с Его приходом наступило время образов (антитипов) — (см. главу 4 этой книги).

В силу того, что Христос Сам создал Свою Церковь, исполнение миссии Израиля в миссии христианской Церкви является неизбежным следствием христологического исполнения. Это экклезиологическое исполнение особо выделяет три еврейские концепции: выживание верного Остатка Израиля, обетование нового завета в Иер. 31 и обетование животворящего Духа Божьего в Иез. 36, 37. Эти три взаимосвязанных обетования стали инаугурационным событием мессианского века и применены экклезиологически в Новом Завете (см. главу 7 этой книги)<sup>1</sup>. Следствием экклезиологической интерпретации Израиля в Новом Завете стало, несомненно, то, что этнические ограничения (246) обетований Божьих Израилю были исполнены во Христе и Его Церкви. Апостольская Церковь рассматривает себя как новый и истинный Израиль мессианского века. Даже в Рим. 9-11 Павел не ожидает восстановления теократии национального Израиля в Палестине (см. главу 8 этой книги). Содержащиеся в Ветхом Завете обетования о восстановлении или собирании (Израиля — прим. ред.) настойчиво применяются христологически или, более расширенно, экклезиологически в Новом Завете, выражая неугасимое упование на апокалиптическое исполнение во время славного Второго пришествия Христа. И вновь центром этого будущего эсхатологического исполнения предстает исключительно Христос.

Другим последствием христологического исполнения обетований завета с Израилем является то, что Новый Завет, вне всяких сомнений, расширяет территориальные обетования Израилю до вселенского масштаба (см. главу 9 этой книги). Несмотря на то, что время от времени Новый Завет прибегает к старым этническим и географическим образам в Евангелиях и посланиях, ближневосточный акцент или ограничение обетований Палестиной последовательно устраняются в его экклезиологическом и апокалиптическом истолкованиях. Новый Завет признает святым лишь то место, где присутствует Христос, — имеется в виду либо Его физическое присутствие, либо духовное, где двое или трое собрались во имя Его.

На апостольском соборе (см. Деян. 15) было достигнуто соглашение о том, что апостольская Церковь установлена не помимо Израиля, но в качестве восстановленного Израиля (см. главу 10 этой книги). Окончательность решения Христа удалить теократию от еврейской нации (см. Мф.21:43) и распространить новозаветное благословение и ответственность на мессианскую общину (см. Лк.12:32) наиболее впечатляюще предсказана в пророчестве Даниила о семидесяти седмицах (см. главу 11 этой книги). Гипотеза промежутка не представляется необходимой или оправданной, если исходить из буквальной экзегезы. В проповеди на Масличной горе Христос применил предсказанную в Книге Даниила «мерзость запустения» к осквернению храма и (247) разрушению Иерусалима при жизни Его поколения. Но Он не остановился на этом толковании. В Мк. 13 и Мф. 24 Он объединил событие суда над Иерусалимом и время скорби Своих избранных, Церкви, которое будет продолжаться на протяжении всей христианской эпохи вплоть до времени конца (см. главу 12 этой книги). Церкви дано поручение свидетельствовать о Христе как о Мессии перед всеми народами, невзирая на вселенскую скорбь, дабы в конечном счете мир предстал перед тем же судом Божественного правосудия, что и Иерусалим в 70 г. по Р. Хр.

Использование Христом пророческой картины из Книги Даниила получило дальнейшее свое развитие через апостола Павла в 2Фес.2. Его позиция, выраженная в этом послании, требует более детального исследования<sup>2</sup>. Но более всего обновленного подхода на основе христоцентричной герменевтики требует истолкование Апокалипсиса Иоанна. Коль скоро прояснены принципы пророческого исполнения, мы можем обрести



обновленную уверенность в том, что толкованию поддаются и еще не исполнившиеся пророчества Священного Писания. Та же самая христоцентричная герменевтика должна применяться как к исполнившимся, так и к неисполнившимся пророчествам. Все эсхатологические пророчества, включая те, которые обретут свое конкретное исполнение в конце времени, должны пройти через преображающий крест Христов и Его воскресение к новой жизни. Эта истина столь же верна, как и то, что новый завет обретает свое нынешнее и будущее исполнение исключительно через Кровь самопожертвования Христа и Его триумфальное воскресение.

Одним из наиболее важных результатов такой евангельской герменевтики — христологически-эксекезиологического истолкования заветов Израиля — является вывод о том, что, с библейской точки зрения, представляется неоправданным безусловное применение любых старозаветных благословений к современному ближневосточному государству Израиль, как если бы Христос еще не приходил и Новый Завет не был написан. Никакая «естественная» экзегеза не может считаться состоятельной, если она игнорирует крест Христа (см. 2Кор.1:20). Библейское (248) пророчество концентрируется не на Израиле как на народе или нации, но на Израиле как на верующем, поклоняющемся Богу народе завета — мессианской общине. И прежде всего Библия сконцентрирована на Боге и Его Мессии. В конечном счете, все взоры обратятся не к Израилю, но ко Христу Иисусу как к Царю Израиля и Господу Церкви (см. Откр.1:7; Зах.12:10; Ис.40:5). Библейское пророчество и апокалиптика чрезвычайно богоцентричны и христоцентричны. Эта истина сосредоточивается на Творце и Искупителе человечества и прославляет Его. В Новом Иерусалиме нет никакого разделения между Израилем и Церковью. Апокалиптический град святой объединяет все двадцать четыре имени патриархов Израиля и апостолов Христа (см. Откр.21:12-14). А центром служит «престол Бога и Агнца» (см. Откр.22:1,3). Святые, с триумфом прошедшие великие испытания, будут петь «песнь Моисея, раба Божия, и песнь Агнца» (Откр.15:3; ср. Откр.7:9,14).

Отрадно наблюдать, что некоторые исследователи, называющие себя «современными диспенсационалистами», уже готовы признать это после тщательного изучения взаимосвязей, существующих между Ветхим и Новым Заветами.

«Старое резкое разграничение между Израилем и Церковью начинает несколько размываться... Строго говоря, неверно также называть Израиль земным народом Божьим, а Церковь — небесным народом Божьим, поскольку в вечном государстве мы все будем жить вместе, соучаствуя в благословениях Нового Иерусалима и новой земли... Мы слишком много разделяли»<sup>3</sup>.

Звенем, устанавливающим фундаментальное единство и преемственность между Ветхим и Новым Заветами, является общая для обоих концепция Остатка. Апостолы и ученики Христа названы верным «остатком» Израиля (Рим.11:5), а апостольская Церковь — «Израилем Божиим» (Гал.6:15-16; 3:29). Следовательно, некорректно утверждать, будто Церковь заменила Израиль. Церковь скорее является продолжением ветхозаветного Израиля Божьего; она заменила лишь еврейскую нацию. Христиане из язычников не составляют иную или отдельную группу, отличную от верного Остатка Израиля. Они привиты к мессианскому (249) Израилю. В Новом Завете есть лишь одно символическое оливковое дерево (см. Рим.11), один духовный храм (см. Еф.2), одна апокалиптическая женщина Божья (см. Откр.12) и один Новый Иерусалим (Откр.21) для народа Божьего во всех эпохах. Вот для какой цели пришел Христос в мир: «Есть у Меня и другие овцы, которые не сего двора, и тех надлежит Мне привести: и они услышат голос Мой, и будет одно стадо и один Пастырь» (Ин.10:16; ср. Ин.11:51-52). Последняя молитва Христа также обращена к этому вселенскому единству:

«Не о них же только молю, но и о верующих в Меня по слову их: да будут все едино; как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино, — да уверует мир, что Ты послал Меня» (Ин.17:20-21).